

Intersticios

FILOSOFIA/ARTE/RELIGION

filosofía y política

Publicación Semestral de la Escuela de Filosofía de la Universidad Intercontinental. Año 1 / No. 1 / 1994.

ÍNDICE

UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL

Rector
JUAN JOSÉ CORONA LÓPEZ

Secretario General
JOSÉ LUIS VEGA ARCE

Escuela de Filosofía
ALEJANDRO GUTIÉRREZ ROBLES



ntersticios

FILOSOFIA/ARTE/RELIGION

filosofía y política


nterSticios
FILOSOFIA/ARTE/RELIGION

PRESENTACIÓN

El devenir de la segunda mitad de este siglo, tanto a nivel nacional como internacional, nos deja una panorámica que pareciera empeñada en diluir ante nosotros las últimas pretenciones del individualismo moderno para convencernos de que la *relación,* como referente de conocimiento y actitud básica, es la mejor alternativa para la preservación y el desarrollo no sólo personal, sino también colectivo, cultural y de especie.

Las recientes crisis ecológicas que se han hecho patentes en algunos puntos del planeta, el efecto de homogeneización cultural de los medios masivos de comunicación, las tendencias de globalización económica internacional, la alternancia de sistemas axiológicos como reflejo de la dinámica de las instituciones sociales e, incluso, los paradigmas performativos de la informática y la teoría de sistemas nos obligan a aceptar la realidad como una urdimbre, una entramada de relaciones que nos contienen, nos proyectan y constituyen; y que sólo se hacen accesibles en los intersticios porque es ahí en donde se implican, por cuanto también ahí se explican, se replican y complican, y por cuanto es en ellos en donde este gran intertexto, que es la realidad, se ofrece como interlenguaje, como intercomunicación que se abre al diálogo plural, y que posibilita la coincidencia y la asunción de la diferencia.

La nitidez y pureza del discurso unívoco especializado empieza a mostrar signos de obsolecencia ante la deslumbrante complejidad de nuestro tiempo que traslapa sentidos, que intersecta niveles y dibuja destinos transversales en una indomable opción por las analogías. Ante la impermeabilidad de este discurso del sistema social vigente, la estrechez y los nudos de los intersticios se abren como un espacio tenso pero fértil, capaz de acoger contradicciones y también recurrencias; capaz de abrir las palabras a un diálogo plural y a un discurso en concurso democrático y tolerante.

La complicidad de pulsiones, que caracteriza a este fin de siglo, nos exige tomar la palabra desde los intersticios para intentar afrontar este momento histórico con una lucidez y honestidad tales que el futuro nos sea viable.

La coincidencia de la filosofía, el arte y la religión, como sectores culturales de primera opción para transitar hacia el nuevo milenio, nos permite una perspectiva interesante de la dinámica en que estamos inmersos. Reflexionar desde esta ubicación triangular representa la oportunidad de entendernos a partir de nuestra condición analógico-emocional tantas veces soslayada por la modernidad y hoy tan anhelada por diversas manifestaciones y tendencias sociales; representa así mismo un riesgo y un compromiso, por cuanto hacer una opción implica siempre comprometer lo que somos en aras de lo que queremos ser.

La Escuela de Filosofía de la Universidad Intercontinental al publicar *Intersticios* acepta el riesgo y asume el compromiso de compartir sus reflexiones con el ánimo de contribuir a ese diálogo multívoco que la coyuntura histórica nos está demandando, y espera del tiempo la posibilidad de retroalimentarse y seguir conversando. En este primer número, nos acercamos a la articulación de la Filosofía, la Política y la Religión, y ofrecemos unos trabajos de recuperación histórica acerca de la Filosofía Novohispana y del Círculo de Frankfurt, que junto con un ensayo de apreciación pictórica sobre la obra de Cecilio Balthazar, redondean la presentación.

Estamos seguros de que las colaboraciones de Antonella Attili, Paulette Dieterlen, Ana María Martínez, Luis Salazar, Gerardo de la Fuente, Mauricio Beuchot y Manuel Lavaniegos serán ocasión para iniciar este diálogo.

Alejandro Gutiérrez Robles

I. FILOSOFÍA Y POLÍTICA

" NOCIÓN DE JUSTICIA EN LA FILOSOFÍA POSTMODERNA "

Ana María Martínez de la Escalera
UNAM

Para Jean-François Lyotard y Richard Rorty, partir de la escisión actual entre vida pública y vida privada significa también reconocer la separación entre los lenguajes que utilizamos en cada una de ellas. La diferencia entre vida pública y vida privada permite notar por primera vez, después de veinticinco siglos, que una no fundamenta a la otra como ha pretendido toda la metafísica y la preocupación ilustrada sobre la emancipación, el progreso y la moral. La ausencia de vínculos entre lenguaje público y privado e, históricamente, Auschwitz muestran que no es más necesario buscar una garantía de justicia transhistoria y, menos aún, común a todos los hombres.

El término postmodernidad ha sido excesivamente usado y tan trivializado que me parece importante que nos detengamos para definir en rasgos generales qué es y en qué sentido se habla de una filosofía postmoderna.

El término no nace en la teoría, en la filosofía, sino dentro de la teoría arquitectónica contemporánea. Arquitectos contemporáneos como Venturi y Jents son los primeros que utilizan este término en su crítica arquitectónica, sobre todo en semanarios, en prensa, en sistemas de comunicación. Postmodernidad es un término, entonces, cronológico, que temporaliza y da la idea de una nueva opción arquitectónica enfrentada a la moderna, tipo Le Corbusier, por ejemplo, que hace de la arquitectura una búsqueda de emancipación y liberación de la humanidad. A esto, es decir, a esta preocupación por la libertad, la emancipación y por la idea de que el medio ambiente y el entorno humano contribuyen a esta búsqueda de igualdad se oponen los arquitectos postmodernos. Pero no lo hacen olvidando la modernidad, ni toda la his-

toria anterior sino que a través de citas arquitectónicas la integran, es decir, utilizan distintos géneros arquitectonicos, distintos estilos dentro de su práctica.

Lo más interesante es que, como acérrimos críticos de la idea de emancipación de la humanidad, dejan de preocuparse por encontrar un entorno humano, adecuado, cómodo; lo que les interesa es un entorno que permita al hombre tener todo tipo de reacciones, incluso violentas.

En la segunda mitad de los años setenta cuando la crítica filosófica toma esta idea de Postmodernidad, no sólo cuestionan la noción de emancipación sino la posibilidad de hablar en términos generales de humanidad. Toda esta crítica sólo puede darse al interior de los propios parámetros de la modernidad. A partir de esto y desde los primeros planteamientos ilustrados Lyotard destacará la modernidad que todos conocemos, que supone al progreso posible y que llegará un momento en que la humanidad, como un conjunto, podrá liberarse, emanciparse; el sujeto de esta libertad será cualquier hombre, cualquier grupo marginado. Contra esta idea moderna, surgen ciertos rasgos que de una manera irónica, van a condicionar el propio ejercicio de la modernidad según Lyotrd; es decir, va a disolver las propias convicciones y certezas de que este progreso sea posible. Entonces, la modernidad no se considera una etapa de la historia, una época, una especie de conceptualización temporal o histórica, de manera que la palabra *post* indicaría algo que viene después de la modernidad, sino que lo postmoderno haría signo, indicaría esa cualidad de la misma modernidad de construirse a sí misma, de ponerse en cuestión de una manera irónica. En Lyotard, hay que descubrir lo que ya Jonathan Swift escribió en algún momento: que una manera de luchar contra la pobreza era acabar con el índice tan alto de nacimientos y matar a los niños; eso sería un ejemplo de ironía. Es decir, llevar al extremo cierto tipo de ideas; esto es un concepto de carácter estético, es un concepto que indica un estilo literario narrativo, antes que político. La otra manera de entender la ironía sería la de Marx, en el dieciocho Brumario, cuando habla del segundo Napoleón, y dice que éste copia fársica, paródicamente la figura del primer Napoleón. Esta es otra manera literaria de entender la ironía, de volver a lo paradójico un operativo para poner en crisis los límites del propio pensamiento.

Pero, en términos precisos: ¿qué es ser un filósofo postmoderno? Según Habermas, parece que aquél que simplemente diag-

nostique, como lo hizo Lyotard, este momento actual, este acto disolutorio de la misma razón occidental.

Para Liotard, la noción de postmoderno no implica cierto optimismo respecto al presente, sino la posibilidad de ironizar sobre el presente, tomar decisiones personales sabiendo que en el espacio público la ironía tiene sus límites: esto es Lyotard, pero a la vez es Rorty. A Rorty lo podemos situar también como un filósofo postmoderno, como un crítico de estas tendencias contradictorias y paradójicas de la modernidad. Pero toda su escolaridad anterior se ha dado dentro del pragmatismo; en realidad, él es un neopragmático. Se formó dentro de una filosofía analítica, totalmente distinta a la de Lyotard y, sin embargo, podemos encontrar decisiones de lo que debe ser la filosofía, muy similares en ambos autores. He decidido centrarme en ellos dos porque aunque no son los más significativos, ni portavoz de todo el movimiento postmoderno, sí han sido los más criticados, por eso me parece importante abordarlos. Sin embargo, creo que no se debe olvidar a otros autores que se consideran postmodernos —tipo el deconstructivista Derrida o Poldeman— y que, efectivamente, en cierto momento pueden situarse como postmodernos. Vattimo, por ejemplo, y su lectura tan particular e interesante de Heidegger. Postmodernidad puede ser muchas cosas, pero podemos limitarnos a esta característica disolutiva, disolvente. Estos rasgos de la propia razón que encuentra límites a sí misma, que ironiza sobre sí misma, que no cree en esa función emancipadora de sí misma y de la razón se encuentran en filósofos anteriores como Nietzche, que de alguna manera ha sido antecedente de toda la filosofía postmoderna. En este sentido, haríamos de los términos postmodernidad y filosofía postmoderna no un rasgo temporal no logizable, sino un rasgo estructural de puesta en crisis de un cierto tipo de pensamiento.

Entonces entendemos por postmodernidad estos rasgos que encarnan en una condición disolutoria o disolutiva de la propia modernidad. Ser un filósofo postmoderno no necesariamente implica ser un filósofo optimista respecto a esta situación, sino ser un filósofo que la diagnostica, y desde Kant el diagnóstico, como señala muy bien Foucault, es lo propio del pensamiento moderno. Esta idea general de postmodernidad implicaría una decadencia o declinación en la confianza hacia el principio de progreso general de la humanidad; implicaría que esta certeza de que el desarrollo en las artes, en las tecnologías, en el reconocimiento y los sabe-

res y en las libertades particulares de los individuos sería siempre beneficiosa para la humanidad.

Sin embargo, lo que se discute en esto que llamamos postmodernidad, es si toda vez que los modernos discutían entre ellos sobre cuál era el verdadero sujeto de la emancipación (aquel sujeto que debía ser emancipado) habían llegado a precisarlo. Su ámbito va desde el proletariado hasta los grupos marginales mínimos del siglo XX, como los homosexuales, las mujeres; esta búsqueda mínima reducida indicaría que ése es un sujeto que debe emanciparse. Estas controversias son puestas en cuestión por la Postmodernidad. Parece que también los modernos compartían la creencia de que las iniciativas, los descubrimientos y las instituciones gozan o gozaban la legitimidad si contribuían a la emancipación, es decir, al progreso y a la libertad de la humanidad. "Aquí entra lo interesante", dirían Lyotard y muchos otros autores postmodernos: "es válida esta preocupación por la legitimidad, por la justicia"; y la justicia, a su vez, debe ser definida en esta primera estrategia textual de lectura crítica de la modernidad, como un problema exclusivo de legitimidad de ser concebido como un sujeto para ser emancipado.

Para Lyotard legitimidad es justicia y justicia es legitimidad; aunque esto haya sido el problema principal de la modernidad en esta búsqueda por llegar a legitimar las instituciones y por hacernos más libres se han cometido crímenes de lesa humanidad. Ejemplo: Auschwitz.

Lyotard toma este ejemplo de los textos de Adorno, i.e., también se nutre de una filosofía anterior a él, emancipatoria, y, en ese sentido, moderna. Para Adorno, Auschwitz era no sólo el ejemplo claro de búsqueda de emancipación llevada al extremo, sino que también era el ejemplo irónico de cómo podemos darle la vuelta a la preocupación por la emancipación, por la justicia y por la legitimidad para darnos cuenta que siempre hay otra cara oscura de estas preocuapaciones emancipatorias. Toda justicia implica una especie de justicia contraria, de justicia oscura, de justicia no transparente.

¿Qué es lo interesante de que Lyotard cite a Adorno y señale a Auschwitz, no sólo como una crítica de toda la modernidad anterior? No sólo increpa a los modernos, a los ilustrados diciendo: "Ustedes han pedido una liberalización, una emancipación, una búsqueda de justicia, pero lo que en realidad han logrado, es lo contrario: campos de exterminio, luchas fraticidas, étnicas, an-

tiétnicas. Lo interesante no es sólo eso; Lyotard hace un uso no epistémico y no político de su descripción de la justicia.

Hasta la fecha, hasta ese pensamiento postmoderno, se había supuesto que la preocupación por la justicia o la legitimidad de las instituciones sólo podía fundarse y legitimarse como la búsqueda de una naturaleza humana común o, por lo menos, de un patrón común de comportamiento; es decir, la búsqueda en definitiva de cierto tipo de rasgos de carácter transhistórico, de carácter transhumano, si es posible decirlo de esta manera. Lyotard señala que esto no es así, que esta búsqueda de humanidad no tiene sentido pues sería una preocupación meramente metafísica y hay que preocuparse de la justicia en términos de actos, lingüísticos, enunciativos, siendo la sociedad, según Lyotard, una sociedad "lingüistizada", que es una especie de redes de enunciados igual que cada uno de los sujetos. La preocupación por la justicia deja de ser general y se vuelve a los actos justos e injustos.

¿Por qué es importante esto? Porque en esta muestra de que la justicia está en los actos y que éstos pueden ser enumerados sucede lo mismo que en el signo histórico y temporal de Auschwitz. La manera de abordar el problema de la justicia no es política o epistémica, sino retórica. Es decir, cada vez que hablemos de actos de justicia y de la Justicia, tendremos que enumerar una lista de actos justos e injustos; cada vez que decimos justicia y ponemos en contra de esta preocupación general y abstracta la idea de Auschwitz, la idea irónica, estamos haciendo retórica, estamos jugando con tropos, con figuras de pensamiento, de lenguaje. Esta es la primera vez, por lo menos en el siglo XX, que la filosofía se conforma explícitamente con una manera estética a partir de la idea de retórica, porque estamos preocupados por estetizar, por retorizar, por poetizar en el sentido técnico del término; es decir, nos preocupa cómo argumenta el lenguaje cuando nos referimos a problemas tan viejos para la filosofía, como la justicia.

Con esto, Lyotard se escapa, por primera vez en la historia del pensamiento, de la forma tradicional de abordar el problema de la justicia. Primero, busca fundamentos más allá de lo humano, porque en una naturaleza humana, el hablar de naturaleza humana es algo más allá de lo humano, algo no contingente, no azaroso, no histórico, presente siempre y que de alguna manera nos confirma cada vez que volteamos hacia esa naturaleza hu-

mana: "Sí, usted tiene razón; ésta es la naturaleza humana, todos tendemos a ser justos, hacia el progreso, hacia la emancipación". Pero Lyotard dice: "Esto no es cierto, no tendemos hacia esto; ahí está Auschwitz, y Auschwitz no es sólo una comprobación inmediata de que no tendemos hacia el progreso, sino que entendemos progreso de esta manera". Allí hay un contrasentido, un juego paródico de la historia sobre sí misma, está funcionando la retórica. Lyotard dice: "Abandonemos la forma tradicional". ¿Qué es un acto justo, qué un acto injusto? ¡Dejemos de preguntarnos cómo conjuntar actividades privadas y actividades públicas! La actividad pública es la que permite hablar de justicia, pero, como decía Platón, ¿cómo podemos conocer si los actos privados son también justos para los demás? De alguna manera Lyotard acaba con esta preocupación que existe desde hace veinticinco siglos.

Rorty también pone en cuestión la distinción entre vida privada y pública, y sobre todo, la necesidad de relacionar vida pública con vida privada, como forma de construir la vida de cada uno, como idea de solidaridad. Además, afirma que esta vieja búsqueda de la filosofía para explicar la justicia y cuál es su marco de acción ya no tiene sentido. Tanto Lyotard como Rorty contestarán distintamente a esta necesidad de distinguir vida privada y vida pública. Sin embargo, parecen tener algo en común; aunque les viene de antecesores y antecedentes filosóficos distintos, ambos llegan a la idea de que separar vida pública y vida privada también es separar los lenguajes que utilizamos para hablar de ambas vidas.

En esta distinción hay un punto importante; ya no tiene sentido hablar de emancipación de la humanidad porque la retórica nos enseña que en el fondo esto es un acto irónico de la propia historia y que, por otra parte, el separar vida pública y vida privada nos permitirá notar, no sólo que el lenguaje de ambas vidas es distinto, sino que uno no puede fundamentar al otro, como pretendía toda la metafísica anterior y la preocupación ilustrada sobre la emancipación, el progreso, la justicia, la moral. Esto es interesante en ambos autores: por primera vez nos señalan que no es necesario buscar una garantía última de los actos justos en un concepto de justicia transhistórico y, sobre todo común a todos los hombres, no sólo porque la historia a través de Auschwitz ha demostrado que es imposible, sino porque la relación entre el lenguaje de la solidaridad (según Rorty, el lenguaje de lo público) y el lenguaje privado de la estilización y creación de la propia vida,

que es el lenguaje de la vida cotidiana, no existe, son lenguajes evidentemente distintos, "inconmensurables", diría Kant, lo cual no significa que no se den en un mismo sujeto. Como individuos sociales, todos gozamos de la posibilidad de pertenecer a redes distintas lingüísticas, como individuos públicos, o como individuos privados. Como ya lo decía Kant y lo reconocen Lyotard y Rorty, esto es conflictivo para la vida personal pero es así. Nadie nos ha dado jamás la garantía al nacer seamos libres, no conflictivos.

Hasta Kant, afirma Lyotard, la filosofía jamás se había dado cuenta de que cuando valoramos, cuando establecemos un juicio sobre los actos justos e injustos, lo que se hace, en definitiva, antes que cualquier otra cosa, es un acto de lenguaje. Dediquémonos, entonces, a analizar estos actos de lenguaje y situémoslos como actos de lenguaje en solidaridad, es decir, en lo común de lo social, en aquello que tenemos en común, sin pretender que se vuelva una especie de estado totalitario sobre nosotros e indique cómo se deben hacer las cosas. Esa idea de lo común es una idea de la vida cotidiana, que no puede demostrarse, no puede afirmarse ni negarse; es algo que solemos decir, lo cual no quiere decir que exista este estado común, ni siquiera discursivo como pretendía Habermas, donde la humanidad pueda discutir porque se hable el mismo idioma. Es decir, no es necesario ni buscar consensos para afianzar la idea de justicia, ni buscar un lenguaje común, porque eso es un imposible y lo único que podemos hacer es analizar estos actos enunciativos, en los que entra el problema de la legitimidad y de la justicia, y analizarlos de una manera retórica. Digo retórica para acabar pronto, porque iremos viendo cómo los conceptos utilizados por Lyotard o Rorty no son ni epistémicos, ni políticos; no son parte de un vocabulario tradicional de la filosofía, parecen ser un vocabulario nuevo. Por ejemplo Lyotard, habla de anamnesis, de ironía, de contingencia, de impredicibilidad, de una serie de conceptos o de palabras que nos suenan literarios y no teóricos. Entonces Lyotard invita a analizar la justicia sin pensar en esto común. Es como si dijera: "Para hablar de la justicia, de la belleza, de la bondad, que son simples sustantivos, que se han producido lingüísticamente a partir de adjetivos, quedémonos en estos últimos, es decir, en los predicados; analicemos por qué decimos o por qué no decimos; analicemos un poco el marco contextual de este tipo de comentarios, y advirtamos la legitimidad de nuestra manera de decidir, de ha-

blar. Esta legitimidad y esta justicia se extenderán casi a cualquier acto de habla, no únicamente a cierto tipo de actos cuya naturaleza se relacione con la justicia. Casi todo acto humano, privado y público puede ser un acto, donde hablar de legitimidad o de justicia, en cuanto a la enunciación de ese acto, sea importante. Esta extensión excesiva de la noción de legitimidad y de justicia podría originar problemas; sin embargo; pensemos siempre en el pensamiento postmoderno como polémico, es decir, como provisional; no pensamos que Lyotard y Rorty han inaugurado una forma de pensamiento, teórico, fuerte, que puede hacer escuela; hablemos de un pensamiento crítico, de un pensamiento polémico, que se da en la discusión, en el diálogo y por esa razón siempre provisional y a veces hasta oportunista, porque utiliza las mismas nociones que los otros, que el contrario, que el enemigo, para mostrarle irónicamente que está equivocado.

Pero volviendo a esta situación de la justicia y la legitimidad, ¿qué es lo interesante de estos autores? Por una parte, plantean dos problemas: el tipo de pensamiento postmoderno es un pensamiento crítico histórico, es decir, siempre que hacen algunas proposiciones de carácter teórico parten de una lectura muy cuidadosa de todo el pasado filosófico; ambos ponen en cuestión la manera habitual, tradicional —escolar, diría yo—, de ver el problema de la justicia, como un asunto que nos lleva a relacionar vida pública y vida privada. Pero esto no va por ahí. Tanto en el caso de Lyotard como en el de Rorty, la idea es separar necesariamente nuestra forma de hablar de lo público y de lo privado, aun cuando pueda resultar tensionante para el sujeto. Por otra parte, habría otra forma habitual de hablar de lo justo y de lo injusto. Esta se remite casi hasta el siglo XVIII, cuando en el pensamiento europeo occidental se empieza a conformar lo que Foucault llamará el liberalismo; aparece la idea de que lo justo, la justicia o la legitimidad de los actos políticos y de conocimiento sólo puede plantearse a la luz de esta distinción entre Estado y pueblo, a partir del problema de la soberanía, pero, sobre todo, a partir de relacionar siempre los actos de justicia con esta preocupación emancipatoria de la humanidad que es también la preocupación por la soberanía. Es decir, se hace de la justicia un acto exclusivamente político, ya no moral, como en los griegos.

Ahora bien, ¿qué es lo que precisan tanto Lyotard como Rorty? Que ya no es necesario relacionar emancipación con actos justos, teleología, progreso, con actos justos; sin teleología puede

haber actos justos aunque éstos mañana se vean como injustos; el hecho de que esa valoración siempre sea provisional y polémica, no implica un desgaste, un desvirtuamiento de lo social, sino la apertura del terreno de lo conflictivo; es hacer transparente algo que siempre estuvo en la base de la modernidad: el conflicto en todos los ámbitos de la sociedad. Así, abordar la cuestión de la justicia sin el problema de la emancipación es, según Rorty, no trabajarla a partir de la idea de consenso. Si el problema no es el consenso, entonces ¿qué es la justicia sin consenso, sin el hecho de que pueda llegar un momento que todos estemos de acuerdo en que es un acto justo o injusto, sin que lleguemos todos a hablar el mismo lenguaje que nos posibilite para discutir y negociar los actos justos e injustos? Lo cierto es que tanto Rorty como Lyotard no niegan que toda vez que hablamos de justicia, lo hacemos en un escenario polémico, en un escenario de la negociación, de la discusión donde la idea de justicia, igual que la de democracia o la libertad, son, como decía Kant, ideales de la razón; es decir, no son ideas claras, previamente definidas, sino que son ideales de la discusión, la negociación. Cuando hago un llamamiento a la libertad, a la democracia o a la justicia a alguien con quien discuto, no es porque yo crea saber lo que es eso; es una manera de cuestionar lo que el otro dice. Nuevamente se hacen llamamientos retóricos.

Hay que reconocer que aunque Rorty rescate el valor de la negociación y de la discusión, es un antikantiano; no se da cuenta que Kant fue el primero en hablar de ideales de la razón y en situar, para la postmodernidad, este ámbito, este espacio de la polémica, donde cada uno de los conceptos que se ponen en juego no tiene por qué significar lo mismo para los contendientes; basta que podamos hablar sobre esto.

Cuando decimos democracia, todos suponemos saber lo que es pero, seguramente, no estamos de acuerdo en lo absoluto. Para hablar de esto no es necesario que estemos de acuerdo diría Rorty; una cosa es la práctica, la pragmática, los hechos, donde regulamos instituciones preocupadas por cierto tipo de legitimidad, donde presionamos a las autoridades. No es necesario recurrir a ideas generales, es decir, hablar de progreso, humanidad, igualdad, pues hay maneras pragmáticas de lograr el éxito de una posición que no guarda relación con estos "metadiscursos" como les llama Lyotard. Y aquí llega otro problema. En pocas palabras, Lyotard dice: "Hay regímenes de frases en las sociedades.

Una sociedad es esta matriz permanente de distintos regímenes de frases, para la vida privada, para la vida pública; es decir, léxicos técnicos particulares a los que no es necesario relacionar y menos suponer uno como fundamental; de manera que, que reduciéndonos a él, entendamos entre todos por qué no sirve, como una especie de espacio de traducción universal, como quería Habermas. Al contrario, los regímenes de frase siguen existiendo, son inconmesurables, esto es, no son reductibles uno al otro, y a pesar de todo podemos seguir hablando, y peleando. Pero esta necesidad de distinguir los regímenes de frase implica también que podamos pelear por causas, tomar decisiones sobre lo justo y lo injusto, incluso retractarnos, (esta es una idea muy importante en Lyotard y en Rorty, el dar marcha atrás si nos hemos equivocado). Estos regímenes de clase están separados, no fundamentan uno al otro. No hay que recurrir a un vocabulario general: el discurso en Habermas, la idea de humanidad como un todo, la idea de emancipación o libertad general, para que llevemos a cabo actos de justicia, epistémicos o morales. Empezaremos a separar el metadiscurso o metarrelato, es decir todo aquel relato que para justificar o legitimar tomas de decisión particulares, tienen que recurrir a enunciados de carácter descriptivo, de carácter universal. Por ejemplo, hablar de humanidad, de progreso, de igualdad, de justicia, con mayúscula, sería parte de los grandes metarrelatos heredados de la ilustración, mismos que podemos, dice Lyotard, poner en cuestión porque en realidad, en puridad de razones, jamás han estado en relación con enunciados de carácter prescriptivo. Estos tienen que ver con "lo que haré de un momento" y con "lo que debo hacer en una situación"; esto puedo decirlo sin necesidad de fundamentarlo en los grandes metarrelatos de la humanidad, pues éstos han sido puestos en cuestión: el de la libertad, el de la emancipación, el de la justicia, a partir de la idea de Auschwitz, a partir de la idea de un acto sangriento contra la humanidad. Cuando Lyotard dice esto, él mismo está recurriendo a una forma de expresión moderna, habla de actos de lesa humanidad, como si la humanidad fuera una totalidad; para criticar los grandes metarrelatos él mismo utiliza la lógica del metarrelato y reconoce: "No hay manera de escaparse a esto; de alguna manera estamos condenados dentro del pensamiento postmoderno a ser modernos. Aparentemente no hay escape, pues escapar a un futuro promisorio, el del progreso de la humanidad, y decir desde fuera esto es lo justo, esto es lo injusto,

es un lenguaje propiamente postmoderno, no moderno. Esto es imposible; no habría escape a nuestra propia temporalidad y a nuestra manera de pensar. Pensar en el escape, es esencialmente moderno y criticable, cuestionable, ironizable, porque accedemos a una especie de neurosis colectiva de la modernidad, donde el tiempo va detrás de nosotros como las vanguardias que siempre tratan de hacer algo inédito, más novedoso; es la preocupación por pensar de manera distinta a los demás, una preocupación hegeliana, de Kant, de casi cualquier artista y también de cualquier filósofo; es una preocupación de ser nuevo, como diría Gadamer, ¿es posible en la actualidad pensar de una manera distinta de como han pensado los grandes filósofos de la antigüedad? Esta preocupación, dice Lyotard, es ridícula, es trivial". Hace que el tiempo corra detrás de nosotros; siempre habrá algo nuevo que se dirá mañana; aunque eso lo digamos nosotros, no vamos a estar luchando contra nosotros mismos, no va haber otros contendientes en la carrera excepto nosotros, siempre motivados a decir algo nuevo." Esta preocupación por la novedad moderna no tiene sentido y Lyotard ironiza sobre ella. De la misma manera ironizará sobre la noción de Auschwitz, aunque muy particularmente, y dirá, utilizando esta carga retórica. "¿Qué puede hacer el filósofo cuando se pregunta sobre los casos justos?" Me refiero a caso lingüístico, a caso enunciado a juicio, a valoración. No sólo podemos preguntarnos quién es el que habla, quién enuncia la frase y cómo la dice, sino que también podemos invertir, dar la vuelta a nuestra manera habitual de preguntarnos por las cosas. Por ejemplo, podremos poner en cuestión nuestra propia manera de preguntarnos, pero —he aquí lo importante— vamos a hacer de Auschwitz ya no un elemento referencial. Todo el pensamiento anterior preocupado por la justicia hacía de la demostración, no sólo de la argumentación, un momento teórico fundamental, es decir, buscaba demostrar en la historia, en la referencialidad, si se sostenía toda esta conceptualización sobre lo justo y lo injusto a partir de una noción, de una explicación de lo que era la historia, recurriendo a ejemplos.

Lyotard dice que tenemos que hacer de estos casos como Auschwitz un signo. Es decir, en tanto Auschwitz es un signo, no sólo hay que ubicarlo en una esfera lingüística, sino también en una esfera de un cierto tipo distinto de historicidad, donde cualquier cosa que nosotros seleccionemos como ejemplo debe ser interpretado sin saber el resultado de la interpretación. Auschwitz

es un signo de la temporalización, es un signo de los tiempos, es un signo, para Lyotard, de la caducidad, de la ironía, del proyecto emancipatorio ilustrado.

"¡Qué ironía!", diría él. "Mientras luchamos por la emancipación, por ser siempre mejores, por el progreso, nos estábamos matando unos a los otros, estabamos negándole la propia humanidad a unos hombres para señalar que nosotros eramos más hombres que los demás". Y añadirá: "Auschwitz es un signo; podemos polemizar respecto de él, interpretarlo de infinitas maneras". Este es juego de la interpretación, un interesante juego hermenéutico en el pensamiento postmoderno: todo está abierto a la interpretación y todo, por lo tanto, está abierto a la polémica y a la negociación; conceptos tan fuertes y tan pesados como libertad, democracia, justicia, sólo van a servir para regular la discusión, sin ninguna carga epistemológica fundamental, sin ninguna carga situada en la naturaleza humana, es decir metafísica, ontológica, sin ninguna carga moral; la idea de razón, de justicia, es un simple regulador discursivo vacío, formal y sígnico, significante, interpretable. En pocas palabras, el valor fuerte de Lyotard parece ser el optimismo. Es mucho más optimista de lo que él mismo cree; él supone que en esta lucha, en esta discusión, en esta negociación estaremos construyendo historicidad, historia y, en este sentido, construyendo y reconstruyendo nuestra red comunicativa, lingüística en la que todos, como individuos, estamos metidos, sin que podamos, en ocasiones tomar una decisión última de peso, ontológica, metafísica, porque no vamos a cambiar estas redes lingüísticas. Efectivamente un sujeto puede tomar ciertas decisiones últimas, ciertas valoraciones últimas, con algún grado de novedad o de subjetividad en el sentido de controlar lo que él esta diciendo. Creo que respecto a esto, Lyotard es demasiado optimista; no toma en cuenta que para Foucault y algunos postmodernos cualquier red lingüística o comunicativa está normada institucionalmente; por institución no se refería únicamente a las instituciones centralistas estatales que conocemos, sino a cualquier tipo de norma aceptada colectivamente. Si el discurso está normalizado, señalado, ordenado, será muy difícil que los sujetos negocien, hagan los comentarios y las valoraciones de esa manera tan "libre" que él supone. Entonces no hay tal optimismo en el planteamiento de Lyotard; más bien hay un olvido de la carga hegemónica, de la carga de los enunciados. Se olvida que todo enunciado se da siempre no sólo en un contexto de

negociación, sino en un contexto de fuerza. No utiliza la noción de fuerza, sino la noción de negociación, polémica, diálogo, jamás la de fuerza, que es la que le gusta mucho más a Foucault. Y creo que Foucault tiene razón: la negociación siempre es una negociación que, como nosotros pretendemos, Lyotard pretendió a finales de los setentas, de tal manera que sólo los "jugadores", es decir, aquéllos que intervienen en la negociación, pongan las reglas del juego. Desde Foucault sabemos que esto no es cierto: las reglas del juego nunca están puestas por los propios jugadores; son anteriores y normalmente los jugadores no saben ni de dónde han salido ni tienen oportunidad de criticarlas. No nos damos cuenta de que estas reglas están funcionando incluso en nosotros mismos. Por ejemplo, nos enfrentamos a una asamblea, a un grupo, y la autoridad que le concedemos no es porque hayan convencido a los demás, porque sus argumentos sean de más peso, sino porque tienen cierto sello de legitimación anterior otorgado por otra institución; de esta manera, la escuela es una forma de legitimar y autorizar a unos para hablar y a otros para escuchar. Esto mismo sucede en cualquier tipo de negociación; a veces el sujeto, los individuos que somos todos no tenemos ni siquiera manera de conocer previamente esta situación; ante esto, creo que Lyotard está equivocado.

Creo que tiene razón y que no la tiene: Lyotard y el pensamiento postmoderno representan un pensamiento crítico, antihabermasiano, en el sentido de que no habría que buscar consenso generalizado ni un lenguaje común, ni una especie de objetivo último, de finalidad última en la historia, llámese progreso, emancipación, libertad, sociedad total, global; no es necesario buscar estas cosas para prejuzgar o juzgar sobre la justicia o la injusticia de ciertos actos. Pero Lyotard se equivoca al suponer las reglas del juego en esta negociación, en esta discusión donde no tenemos porqué hablar el mismo lenguaje; podemos discutir sin llegar a puntos generales en común y tomar decisiones, enunciar actos prescriptivos, sin necesidad de este apoyo metafísico, conceptual anterior. Pero también es cierto que el espacio mismo de la negociación es anterior a la ésta y no es un asunto decidible. De una manera muy optimista, Lyotard señalaría que casi es un deber que todo acto de negociación respecto de la justicia o la legitimidad de una toma de decisión sea un espacio de relación entre jugadores, donde lo importante es que las reglas del juego se establezcan antes de la jugada. ¿Esto es un deber de los jugadores? Si lo es, ¿dónde lo han conocido?, ¿quién les abre

la necesidad de ese deber? Si lo es, entonces ese deber estaría fuera del juego y sería una especie de acto común generalizable, consensual, metafísico, moral, ontológico o como le llamemos, porque todos lo jugadores saben que las reglas deben ponerse en el juego y no antes de él, pues de lo contrario están cometiendo un acto de injusticia. Esto parece una caída en el abismo, porque no puede plantearse un origen, es decir, ¿quién entrena a los jugadores para que lo sean y decidan poner las reglas en el momento en que se enfrentan al juego?, ¿quién decide?; los decididores nunca están en el juego. Esto no le preocupa a Lyotard; es tan optimista que supone que todos nosotros somos civilizados. O no sé que suponga; él habla siempre de los europeos y supone que son muy conscientes de ciertos problemas; entonces tal parece que deja al arbitrio de las buenas conciencias el hecho de que, si yo soy un jugador, consulto con el resto de mis camaradas, antes de empezar el juego, para acordar las reglas. Lo más interesante es que tales reglas son provisionales para Lyotard, y si a la hora que estamos jugando no nos convencen podemos cambiarlas. Lo que no es interesante es que esas reglas del juego no pertenecen a él en definitiva, son siempre anteriores, implican políticas, y estrategias anteriores, son institucionales, como decía Foucault; nos han sido heredados por una tradición epistémica de conocimiento, incluso universitaria, donde reproducimos una cantidad de comportamientos, y de ahí vienen estas reglas del juego, incluso la idea misma de que en todo juego es necesario establecer previamente las reglas. Mientras esto no se ponga en cuestión —y hablamos de instituciones y del ejercicio de las instituciones—, nunca llegaremos a este juego. En este sentido, Lyotard es demasiado optimista, lo mismo que a Rorty; se olvidan de esta situación y ambos suponen que el liberalismo contemporáneo es una especie de respuesta a muchos problemas. Rorty jamás duda de las instituciones; en su libro "Contingencia, ironía y solidaridad", al hablar de la necesidad de ironizar sobre la propia vida —él utiliza la noción de ironizar en el sentido de poner en cuestión incluso nuestras verdades como sujetos fundamentales; nuestra propia historia, nuestra manera de escoger, nuestras prácticas morales, nuestras prácticas de justicia—, dice que no puede haber crítica porque toda sociedad debe tener su propia forma de transmisión y reproducción y, si la cuestionamos, ¿dónde quedamos?

Ambos autores postmodernos ponen siempre un hasta aquí a su escenario postmoderno; tienen perfectamente claro el problema de la justicia, aportan ideas realmente interesantes, al hablar de provisionalidad de los actos de justicia y de las tomas de decisión, de negociación, de discusión, del concepto de justicia como un ideal de la razón, es decir, como algo a discutir, que va a regular nuestra discusión y nuestra práctica. Olvidan que en ese juego social la toma de decisiones siempre está normada y tal normativización no es justa, pues es anterior a los actos mismos de justicia y, en ese sentido, corre el riesgo de ser totalitaria, de haber sido decidida por otros de una manera incluso contingente y azarosa por la historia que hemos heredado, de la cual no somos culpables y a la cual también es necesario poner en cuestión. Al hablar de la justicia como algo que sucede en un espacio, como si fuera una cancha de juego, olvidan esta carga anterior, esta historicidad de las tomas de decisión o de las normas para tomar decisiones. Esto es lo más peligroso del pensamiento postmoderno, pero a pesar de todo esta idea de provisionalidad, de contingencia, me parecen fundamentales porque atentan contra el narcisismo brutal de las teorías de la justicia que durante veinticinco siglos la filosofía ha propuesto a lo social, centradas en una idea de sujeto perfecto. Y si uno nunca llega a ser este sujeto de la emancipación y del progreso ¿dónde se queda?, ¿no tiene uno el mismo derecho a la justicia? Pero a pesar de que el pensamiento postmoderno ha luchado contra ese narcisismo excesivo en la conceptualización de la justicia, hay problemas, lo cual no es malo, porque ello implica que el pensamiento filosófico efectivamente es provisional y que debe continuar discutiéndose y abriéndose de una manera plural, no como una exigencia metafísica u ontológica al acto filosófico, sino como una exigencia pragmática; escuchemos a los otros que traen un discurso distinto al nuestro, negociemos el discurso y hagamos lo posible por poner las reglas del juego en el momento que entramos a polemizar; hagamos lo posible por cuestionar estas otras reglas del juego, estas otras maneras de tomar decisiones que nos vienen desde antes y, no seamos excesivamente optimistas. Es posible, en momentos muy precisos, exigir, aunque nada se lleve a cabo; esta idea de exigencia, de ideal regulativo de la razón, es importante: exijamos transparencia en la toma de decisiones para normar los criterios a través de los cuales se puede llevar a cabo una buena negociación y hasta ahí.

Es evidente que no he podido abordar toda la problemática postmoderna. Poldeman, por ejemplo, se hace fuerte en la noción de retórica y afirma que a través de esta sugerencia de la ironización, de la inversión de estas grandes figuras, estos grandes signos para interpretar la modernidad y nuestro tiempo, podemos llegar a otros tipos de planteamientos. Aunque Poldeman no es precisamente postmoderno, también debe ser conocido; está dejado de lado porque se le toma principalmente como un crítico, alguien preocupado por problemas estéticos.

¿Qué es lo importante de Rorty y Lyotard en este problema de la justicia? El que hayan introducido la noción de cálculo de las interacciones. Si hablamos de mesa de negociación, de polémica, de diálogo, y de discusión sobre lo justo y lo injusto, hablamos también de un cálculo de interacciones, porque nadie se lanza a una mesa de negociaciones sin haber calculado cómo le va a ir en ella; entonces, esta preocupación por la justicia tiene que ver con el cálculo de las relaciones de fuerza en la negociación, aunque la expresión no le gusta a Lyotard, para ver si tiene sentido proponer un enunciado de carácter prescriptivo. Previamente hay que trabajar, analizar calculando estas relaciones de fuerza; para Lyotard, esto es asumir con los propios jugadores la responsabilidad de la legitimidad de sus enunciados; la justicia de los enunciados no se da refiriendo un ejemplo de su propia historia, sino calculando las interacciones de los jugadores. Es una simple regla de cálculo: ver hasta dónde puede ser exitosa la intervención, hasta qué punto es posible que lo que se maneja argumentativamente lleve a cierto tipo de prescripciones; esto es, en definitiva, hablar de pragmaticidad de la justicia, de performatividad (la palabra pragmaticidad no le gusta a Lyotard; ésa le gusta a Rorty. Lyotard prefiere la noción de performatividad). El éxito de una mesa de negociación es la capacidad que han demostrado los jugadores de calcular este juego de fuerzas y haber derivado la discusión para llegar a enunciados prescriptivos que por lo menos no se interfieran y puedan llevarse a la práctica. Si esto es posible, es una mesa de negociación exitosa y, en este sentido, los actos de justicia y legitimización se han hecho posibles. Esto significa la performatividad habla de responsabilidad de los jugadores respecto de sus enunciados y de las reglas; por primera vez en la historia del pensamiento occidental, dice Lyotard, es necesario que los jugadores se hagan responsables frente a ellos y al juego de sus enunciados y de las reglas que están aceptando

o poniendo en cuestión; es importante que se discuta sobre la marcha, y no previamente, esta pragmática de la argumentación, es decir, que se vuelvan a revisar los términos con los que se critica al otro y que se discuta cómo argumentar. Es importante también decidir sobre la prueba o pruebas aducidas a través de una administración de la prueba; para Lyotard, como para todo el pensamiento postmoderno, no hay una realidad fuera que nos demuestre certeza, es decir, que nuestro cálculo, que nuestras previsiones sean las correctas y las justas. No hay manera de voltear el rostro hacia la realidad, porque esta idea, dice Lyotard, es metafísica. Si esto es así, lo único que podemos hacer es administrar las pruebas aducidas, es decir, normarlas; ¿cómo?: a través de reglas, en un juego donde todos los jugadores traten de ponerse de acuerdo y las reglas estén en el fondo íntimamente de acuerdo o no; a veces hay que aceptarlas porque no hay otra manera de proceder; no se buscan ni consensos, ni convencimiento, ni seguridad, ni verdad última en el sujeto: lo que se busca son acuerdos provisionales para poder discutir.

En esta pragmaticidad del problema de la justicia también hay que tomar en cuenta que siempre existen reglas de transmisión de lo conocido. Lyotard tiene la idea de que la universidad, forma habitual de legitimación de los saberes y de definición de lo justo y lo injusto, ya ha pasado a mejor vida. Según Lyotard la universidad humanística, que no tiene más que doscientos años de existencia, que se ha conformado a partir del modelo berlinés de universidad, aquél descrito perfectamente por Humboldt, por Segel, es decir, por buena parte del romanticismo del idealismo alemán; este tipo de universidad es el mismo de la universidad humanística donde se piensa mucho en términos de emancipación de la razón, de verdad, de preocupación de la colectividad, de la solidaridad de la colectividad, que está en relación con el pueblo y el Estado, con la libertad; en fin, hay una gran cantidad de elementos que se juegan y que interactúan en este modelo. Este modelo, dice Lyotard, ya ha quedado en desuso; ahora existe otra forma de transmisión de lo conocido y esta forma son los medios masivos de comunicación y lo que está en juego ahí es también la pragmaticidad, el éxito.

Creo que esto es un fuerte problema en Lyotard, pues este diagnóstico es para la sociedad europea, para la sociedad occidental, no para una sociedad en vías de desarrollo, como la nuestra, sino para la sociedad desarrollada.

Lo curioso es que afirma esto en Francia donde el modelo universitario humanístico es muy importante y sigue siendo un modelo vital para la misma vida social, un modelo de legitimación de los mismos saberes en Francia. Sin embargo, él lo pone en cuestión. Como quiera que sea, es cierto que para que esta transmisión de lo conocido sirva en la mesa de negociación también hay que tomar decisiones pragmáticas sobre ella, porque los medios masivos de comunicación —para él todas estas redes comunicativas de enunciados lingüísticos en los cuales el sujeto vive—, también comprueban su éxito de una manera pragmática o performativa. Abre una puerta hacia la imaginación, hacia la idea de provisionalidad, de los enunciados que juzgan sobre lo justo y lo injusto y ante la idea de innovación. Provisionalidad e innovación van de la mano, contingencia e innovación van de la mano. Se trata de buscar siempre lo nuevo, no contra reloj sino en el conocimiento de que toda toma de decisión es provisional. Ya no sería pensar en lo inédito, en lo moderno, como siempre lo último, lo distinto, con esta neurosis moderna, como dice él, sino pensar en lo nuevo bajo la idea de lo provisional. Pensemos que las relaciones de fuerzas van a cambiar de tal manera que será necesario tomar una decisión contraria a la anterior y hay que considerar de antemano esa provisionalidad. Por ejemplo, pensemos en lo que está sucediendo en los antiguos países del Este, en los antiguos países comunistas, de donde nos llega la información mediana por redes informativas, como le llama Lyotard, que controlan la divulgación, la transmisión de nuestro conocimiento, que nos permiten darnos cuenta de que las tomas de decisiones que hacemos hoy puedan cambiar; de pronto, las noticias que oímos mañana hacen tambalear nuestra credibilidad, nuestra confianza, nuestras opciones y nuestra forma de haber decidido. Esta apertura a la provisionalidad no significa que hayamos perdido un marco de referencia, o que la idea de la justicia ya no sirva; significa que estamos abiertos a la provisionalidad. Creo que aquí sí tiene razón Lyotard, la idea de no conservar temporalmente una misma toma de decisión puede ser equivocada, la idea de que las tomas de decisión no deben ser oportunistas, es una idea que la misma razón ilustrada nos ha enseñado. Pero si estamos criticando a la razón ilustrada, al gran relato de la emancipación de la humanidad, y si estamos abriéndonos a la pluralidad de opciones y formas de pensar de los otros, también estamos considerando la posibilidad de una temporalidad que

siempre se demuestre distinta, que permita la posibilidad de admitir el error, porque tal vez ayer los mismos jugadores, el mismo escenario, la misma relación de fuerza no eran claros; ahora los veo de otra manera, tomo otra decisión y actúo en consecuencia. Esto quiere decir que si antes era aliado, por ejemplo, de los bosnios, dentro de un año puedo aliarme al grupo contrario, lo cual no es necesariamente malo: es abrirse a las relaciones de fuerza pragmáticas y hacer toma de decisión en el momento, a la noción no de oportunismo sino de oportunidad. Los ejemplos son abundantes; durante mucho tiempo hemos hablado con mucha convicción cuando decimos, por ejemplo, que un partido político pertenece a la derecha y otro a la izquierda y, por esa división entre derecha e izquierda, hemos aceptado como actos justos e injustos lo que sucedía en un país o en otro, en un bloque político o en otro. En el momento en que esto se pone en cuestión no actuamos, se toman decisiones de una manera dogmática en ocasiones, pero hay que reconocer que la diferencia entre actos extremistas de derecha e izquierda no existe; sin embargo, seguimos defendiendo estas dos opciones. Hay que abrirse a posibilidad de estar hoy con unos, mañana con otros, sin esta carga pesada —yo diría canónica, dogmática—, de que "todo lo que hace la izquierda es bueno o todo lo que hace la derecha es malo", o la inversa. Nos enfrentamos a un panorama que no es tan claro y aún así tenemos que tomar decisiones que sólo pueden surgir de la relación de fuerzas entre los jugadores, sin pensar en términos generales, porque siempre han sido confusos, términos universales y metafísicos, como emancipación, o progreso de la humanidad, porque cada uno de los contendientes, cada uno de los participantes en este escenario tendrá una idea muy distinta de lo que es la emancipación de la humanidad, de la humanidad misma, del progreso, e incluso de la justicia. No hay que imponer una sola idea, pretexto el consenso, que es la imposición totalitaria de un lenguaje; hay que abrirnos a la discusión por muy difícil y conflictivo que eso sea.

Esto nos lleva a la idea de que la apertura a la imaginación lleva realmente a la pragmaticidad del "encontronazo", del conflicto. Es necesario imponer nuestros juegos de lenguaje para ganar un conflicto, una toma de decisión, teniendo presente que sólo trata de juegos y que no hay un lenguaje mejor que los demás, ni más claro, porque se apega, se adecúa perfectamente a lo real de lo político o de la vida social.

Si lo olvidamos, volveremos a cometer el mismo acto que la metafísica siempre ha cometido: buscar otra vez el metarrelato para hablar de juegos de lenguaje. Por lo tanto, es necesaria la redefinición, la redescripción permanente, diría Rorty, de lo que es la justicia, en tanto ideal de la razón, es decir, en tanto ideal regulativo para la negociación. En cuanto a la idea de impredicibilidad, jamás vamos a saber qué va a pasar mañana, pues en la relación de fuerza podemos hacer un cálculo mínimo de probabilidades. Sin embargo, no sólo vamos a tratar de aceptar la imprevisión, sino de volverla un deber, una responsabilidad; abrámonos a esta posibilidad plural de lo imprevisto, de la contingencia, de cambiar de idea, de tomar otras decisiones, de apoyar un grupo que nunca antes habríamos pensado apoyar; abrámonos a esto no sólo como una constatación de que la historia es la historia del azar, de la contingencia. No lo hagamos así porque eso sería una toma de decisión metafísica; hablando nuevamente en términos generales y universales, sería abrirnos a la impredicibilidad como un deber, como, según Lyotard, una responsabilidad de la Filosofía.

"LA NOCIÓN DE JUSTICIA EN LA TEORÍA CONTRACTUALISTA DE RAWLS"

Paulette Dieterlen
UNAM

John Rawls es profesor de la universidad de Harvard y publicó el libro Teoría de la justicia *en 1971. Sin duda alguna es uno de los libros de filosofía política más importantes escritos en el siglo XX. Robert Nousic declara que la teoría de la justicia de Rawls es un trabajo vigoroso, profundo, sutil, amplio, sistemático dentro de la filosofía política y la filosofía moral, como no se había visto otro igual, cuando menos desde los escritos de Stewart Meal. Tomás Neigel, por su parte, comienza su último libro, intitulado* Imparcialidad e igualdad, *aseverando que es Rawls quien cambia todo el sentido de la filosofía política. Hoy, los filósofos políticos tienen que trabajar según la teoría de Rawls, o bien explicar por qué no lo hacen.*

Por qué es importante la obra de Rawls? Yo creo que hay tres puntos fundamentales: el primero de ellos consiste en haber rescatado la idea del contrato social para explicar la política. Esta idea del contrato social, si bien tiene mucho éxito en el siglo XVIII, ya en el siglo XIX con el triunfo, por un lado, del utilitarismo y, por el otro, de las ideas marxistas nadie recoge, todo mundo piensa que es utópica y que no explica absolutamente nada. Rawls la retoma para explicar el fenómeno de la política, lo cual es sumamente interesante.

Segundo, Rawls trata de conciliar dos principios que pertenecían a dos corrientes de pensamientos totalmente distintos. Trata de valorar la libertad, pero también de rescatar un concepto que venía de otra tradición, de la tradición socialista, y este es el de la igualdad. El liberalismo, en términos generales, no había tomado en cuenta el problema de la igualdad; lo que pensaban los autores liberales es que, una vez que la libertad empezara a

funcionar, llevaría a una sociedad igualitaria. Ustedes recuerdan el argumento de Meal, segun el cual, a ningún empresario le conviene tener obreros trabajando en malas condiciones; entonces, aunque no persiga el bienestar de sus obreros en realidad, si quiere obtener ganancias deberá hacer algo para que sus obreros estén en buenas condiciones; pero esto es lo que se llama un efecto no buscado, no es que el empresario quiera ser igualitario, sino que quiere ganar y para eso necesita tener gente que le produzca. En cambio, el socialismo había dado importancia a la igualdad, pero a costa de la libertad, Rawls intenta, de una manera genial, conciliar estos dos principios.

El tercer punto es que Rawls también va a tratar de conciliar dos tradiciones que son muy importantes la libertad de los antiguos la defensa de las libertades cívicas con otro concepto llamado la libertad de los modernos, que es la defensa de las libertades políticas. Los autores paradigmáticos aquí serían, en el caso de las libertades cívicas, Locke (lo que importa es el ciudadano, los espacios que tiene dentro del Estado), y por otro lado Rousseau, (qué puede hacer el individuo dentro del cuerpo social). Estas son las tres grandes líneas que va a seguir toda la obra de Rawls.

Para Rawls el contrato social es necesario para lo que él llama "diseñar una sociedad bien ordenada"; esto quiere decir, una sociedad en la cual habrá instituciones que se van a regir por ciertos principios, los de justicia. Imaginen ustedes que estamos aquí para diseñar una sociedad bien ordenada; —obviamente sabemos que esto es hipotético—, Rawls no piensa que se pueda de hecho diseñar una sociedad bien ordenada en la cual todos vamos a funcionar con base en la justicia, sino más bien en una sociedad bien ordenada compuesta por ciudadanos, que están dotados de ciertas características. Por ejemplo, una de las cosas que Rawls dice es que las personas son seres dotados de un poder moral que los capacita para tener una concepción del bien. Esto es un punto muy importante y aquí va haber un cambio muy ligero en relación con la primera obra de Rawls, cambios que él ha hecho por ataques a los que se ha visto sometido.

En la teoría de la justicia parece que lo que nos está diciendo es que todos tenemos, solamente por el hecho de nacer, una cierta capacidad para comprender los juicios morales; el autor que Rawls cita para reforzar su idea es Chomsky. Así como Chomsky nos dijo que había una estructura en los seres humanos que los hace capaces de comprender un lenguaje, sea cual fuera este len-

guaje —pero que es una estructura genética—, Rawls nos dice que hay hombres con una estructura que los hace capaces de comprender juicios, lenguajes, juicios morales y un lenguaje moral. Después cambia un poco, cuando lo atacan por tener este tipo de afirmaciones, que si ustedes se fijan es una afirmación totalmente universalista, es decir, todos los hombres, estén en las condiciones que estén, tienen estas mismas capacidades y van a poder entender los mismos tipos de argumentos. Lo que nos está diciendo es: todos los seres humanos en un momento dado con un aprendizaje adecuado podrán entender lo que es, por ejemplo, un derecho humano. Aquí vienen, claro, las críticas por parte del relativismo, pues hay comunidades que no tienen idea de lo que es un derecho humano, ya que no está en su lenguaje ni en su vocabulario moral, hay un lenguaje común. Todos entendemos lo que significan palabras como tolerancia, independientemente de que estemos de acuerdo en lo que es la palabra tolerancia. Así también vamos a entender lo que es la palabra justicia, aunque tengamos distintas nociones acerca de lo que es la justicia. Uno de los puntos fundamentales de la teoría de Rawls es que hay un lenguaje común. Pondré un ejemplo: si estoy discutiendo con una persona y esa persona me dice: "mira, yo no estoy de acuerdo en que cuando alguien roba hay que hacerle un juicio, tiene derecho a un abogado y hay que darle un castigo correspondiente más o menos al delito; yo creo que es mucho más barato, mucho más eficiente y además la gente aprende más si en el momento en que esta cometiendo el delito se le corta la mano". Si no hay posibilidad de que yo le dé argumentos para que, en un momento dado, él concluya lo contrario, lo que yo estoy concluyendo, entonces ahí sí estaríamos en problemas porque no compartimos absolutamente ninguna idea moral; no sé que pasaría, no sé cómo se contestaría en este sentido un argumento relativista. Creo que, si bien hay motivos de desacuerdo, se pueden dar argumentos en favor de una posición y no de otra. Estoy absolutamente convencida de que habría argumentos para decir que, si una persona comete un delito, es mucho mejor que haya un procedimiento legal a que en ese momento se le corte la mano; Rawls nos dice que en realidad esta moralidad, o esta capacidad de los individuos, proviene de un diálogo que él llama "equilibrio reflexivo", es decir, que la gente tiene una concepción moral de que la justicia es una virtud que importa, de que, por ejemplo, en política es un avance el sistema democrático; un

avance, aunque después discutamos lo que entendemos por derecho, por justicia, por tolerancia, o lo que entendemos por democracia; pero él nos está proponiendo una metodología llamada "equilibrio reflexivo". Tenemos este tipo de instituciones y de lo que se trata es ir argumentando poco a poco; estas instituciones podemos en un momento dado expresarlas en forma de principios generales y universales, en otro momento tendremos que recurrir a otras instituciones, es decir, no hay nada fijo. La moral se construye a partir de las instituciones, y de poner esas instituciones a prueba con nuestros juicios morales. Otro ejemplo que se me ocurre, si alguien me dice: "para mí la vida humana tiene mucho valor, es lo que más vale, es el primer principio que hay que defender, por eso condeno el aborto"; luego agrega, "estoy de acuerdo con la pena de muerte", podemos ahí notar que hay un poco de contradicción, vamos entonces a ver ese juicio, vamos a ver otra vez cómo está funcionando ese juicio con la institución, vamos a rectificar, a ver si seguimos; en fin, se trata de que haya una continuidad hasta que lleguemos a estos acuerdos, y esto es importante para que entendamos también su noción de contrato social, es decir, —recuerden esto—, no hay nada dado, todo está simple y sencillamente sujeto a la discusión.

Un concepto muy importante para entender lo que es el contrato de Rawls, elemento que yo creo que es básico, se llama "posición original"; es decir, las personas en el contrato social se encuentran, según él en una posición original que consiste en lo siguiente: se trata de que personas con las características que ya describí hagan un contrato, que ese contrato tenga por fin diseñar principios de justicia, que estos principios de justicia logren regir instituciones, que regulen una sociedad bien ordenada. Rawls recurre a la metáfora del velo de la ignorancia. Este velo consiste en que vamos a prescindir de muchos conocimientos que en nuestra vida cotidiana tenemos.

Ahora bien, hay ciertas cosas que sí conocen las personas: conocen los hechos generales acerca de la sociedad humana, entienden los asuntos políticos y los principios de la teoría económica, conocen la base de la organización social y las leyes de la psicología, conocen los hechos generales que afectan a la elección de los principios de justicia. ¿A qué se esta refiriendo Rawls con esto? Obviamente no está pensando en que este velo de la ignorancia exista, como podría ser un fenómeno de ciencia ficción; se esta refiriendo a lo siguiente. Ahora mismo en muchas

teorías políticas se ha incorporado lo que se llama la teoría de juegos que, por otro lado, ha sido muy fructífera para el análisis económico. La teoría de juegos tiene varios modelos y uno de ellos es lo que podríamos llamar una decisión bajo incertidumbre. Esta nos dice que, en un momento dado, tenemos unas probabilidades de que algo pase o no pase, y en función de eso tenemos que tomar una decisión. Ese tipo de argumentos se dan muchísimo en todo el pensamiento político y curiosamente hay un gran ejemplo en lo que se ha llamado la apuesta de Pascal. Pascal recurre a este argumento para demostrarnos que es racional creer en la existencia de Dios. Es decir, hay dos opciones: que Dios exista o que no exista, y hay dos posibilidades: creer en Dios o no creer en Dios. Lo que Pascal piensa es que si creemos en Dios y Dios existe la ganancia es mucha, el cielo, la vida eterna. Pero ¿qué pasa si creemos en Dios y Dios no existe? Lo único que puede pasar es que tengamos una vida un poco aburrida. Y ¿qué pasa si Dios existe y no creemos? El infierno. ¿Y si no creo y Dios no existe? Tendré una vida divertida. Pero si ustedes se ponen a ver el argumento, lo que yo puedo ganar creyendo es muchísimo, y lo que en un momento dado puedo perder creyendo es mucho menos de lo que puedo perder si no creo. Entonces, aquí es apostarle a la alternativa en la cual pierdo menos. Ese es exactamente el mismo argumento de Rawls, el velo de la ignorancia a mí me sirve para que pueda yo optar por unos principios de justicia en los cuales yo esté seguro que, por lo menos, resulte algún tipo de institución en la cual voy a perder menos. Yo no sé, en otra situación, si soy hombre o si soy mujer; sin embargo una vez que se levante el velo de la ignorancia, entonces no me conviene en ningún momento, si soy hombre, planear instituciones que vayan a promover el machismo, porque no sé en qué situación voy a estar. Tampoco me conviene a mí decir: quiero un tipo de instituciones en las cuales haya una sola religión y las demás estén prohibidas, porque, una vez que levante el velo de la ignorancia, obviamente no sé a que religión voy a pertenecer; esto aplíquenlo ustedes a algún grupo social, raza, etc. Como vemos, se trata de tomar una decisión con la mayor imparcialidad. Para Rawls se va a tomar como una decisión bajo incertidumbre, pues no se sabe qué va a pasar después.

Otro ejemplo muy claro: piensen ustedes en un ciudadano norteamericano, blanco protestante; imagínense, además, a individuos de esta clase diseñando políticas que perjudiquen a lo que

se llama, por ahora, minorías. Rawls nos dice que quizás en quince o en cincuenta años puede pasar que este tipo de americanos sea la minoría. Si vemos lo que está sucediendo, lo más probable es que todas las decisiones que nosotros tomamos en contra de las otras minorías se reviertan cuando nosotros formemos parte de esas minorías. En el velo de la ignorancia yo tendría que pensar, cuál será la mejor alternativa a tomar. Sin embargo, lo interesante de esta idea del contrato es que yo no voy a negociar con mis intereses, mis necesidades, mis habilidades. El liberalismo siempre se había basado un poco en la idea de las habilidades, de las capacidades, de la suerte; con esta idea Rawls trata de mitigar todos estos aspectos, es decir, que la suerte va a jugar un papel pero no de manera tan decisiva como para hacer una sociedad desigual. Poniéndose bajo el velo de la ignorancia, no me va a convenir a mí diseñar instituciones que promuevan ciertas cosas y anulen otras, porque a lo mejor estoy en las otras.

Por otra parte hay también ciertas características que son muy importantes para entender el contrato social de Rawls, que son las que él llama las "condiciones en las cuales se encuentran los hombres". Según él son dos las condiciones: la objetiva y la subjetiva. Por condición objetiva entiende simple y sencillamente una situación de escasez que es moderada. Para Locke, si hay suficientes bellotas, hay ríos y tierras, y Dios nos ha dado a todos este tipo de productos en abundancia, lo único que se necesita es seguir el principio de que yo trabaje y luego que no olvide a los otros; esto es, yo no me puedo apropiar de un pozo, que es el único que surte de agua a toda una región, y dejar a los demás que se mueran de hambre porque no tienen con que regar las tierras.

Marx, por su lado, está convencido de que al cambiar las relaciones de producción habrá abundancia. La pobreza no es un problema de escasez sino de mala distribución de las relaciones de producción y, una vez que esto cambie —lo dice muy claramente—, fluirá la abundancia. Hay entonces también un problema de justicia distributiva, ya que todos tendremos todo una vez que se dé ese cambio.

Hume se da cuenta de que el problema de la justicia distributiva está conectado con el de la escasez. Dice que cuando hay una escasez, el problema de justicia distributiva es relevante ¿Por qué? Porque, obviamente, si la escasez es absoluta, lo único que vale es decir: nadie puede distribuir. Nos dice también burlándose un tanto de Locke, que si todos podemos tener de todo, tam-

bién es absolutamente superfluo hablar de justicia distributiva; necesitamos estos criterios cuando hay una escasez moderada, porque, claro está, cuando la hay lo que les vamos a dar a unos se los vamos a quitar a otros, por eso es necesario tener un criterio con el cual hacer eso. Esta es una de las condiciones (la condición objetiva) que nos presenta Rawls: la situación de escasez.

La otra situación es la que está relacionada con la psicología de los hombres, el egoísmo. Pero tampoco podemos partir de que los hombres son absolutamente altruistas porque nos encontraremos con casos en que vamos a fracasar si partimos de esta premisa. Rawls concibe individuos que se encuentran en una situación de mutuo desinterés: ni egoístas, ni altruistas. Hay un caso que expone el economista hindú Amati Hassem acerca del porqué no funciona tanto ni el egoísmo ni el altruismo. Piensen en dos egoístas que quieren salir por una puerta; ninguno sale, porque los dos quieren salir y se prensan en la puerta. ¿Qué pasaría con dos personas altruistas? Tampoco saldrían: pasa tú; no, pasa tú; después de ti; no, después de ti. Son como dos puntos extremos. Consideremos las características del contrato rawlsiano:

Primero, un principio típicamente liberal. Rawls sigue siendo un pensador liberal y se mueve dentro de la tradición liberal, que dice que cada persona tiene derecho al más amplio esquema de libertades básicas con un esquema similar de libertades para todos.

El segundo principio, que, según creo, ha sido el realmente importante dentro de la teoría rawlsiana, dice lo siguiente: las desigualdades económicas y sociales han de satisfacer dos condiciones. Tienen que ser para el mayor beneficio de los miembros menos favorecidos de la sociedad, y, segundo, tienen que estar adscritas a cargos y posiciones accesibles a todos en condiciones de equitativa igualdad de oportunidades. Este segundo principio es el que ha sido llamado principio de la diferencia, y los principios son los que se van a aplicar a la estructura básica de la sociedad. Rawls nos dice que tienen un orden de prioridad y un orden lexográfico, es decir, el primer principio es superior al segundo, y la parte "B" del segundo principio tiene prioridad sobre la parte "A". Lo que significa que los individuos tienen garantizadas sus libertades básicas y que éstas pueden limitarse únicamente si con ello se amplía la propia libertad; esto es fundamental. Piensen ustedes en limitar una libertad con el fin de que ésta se amplíe, como puede ocurrir en una asamblea don-

de se puede decir que todos tienen libertad de expresión, pero en la que se establecen ciertas reglas, como que no todos hablen al mismo tiempo. ¿Por qué? Bueno, porque si no se ponen ciertas reglas, en realidad esa libertad de expresión no va a funcionar, pues todos hablarán al mismo tiempo y nadie escuchará a los otros.

Dado que la parte B del segundo principio tiene prioridad sobre la parte A, esto significa que los individuos deben tener garantizadas las condiciones y una equitativa igualdad de oportunidades. A esto se refiere Rawls cuando habla de todo tipo de políticas. Piensen ustedes, en las políticas que se llaman de discriminación al revés, o de contratación preferencial. Supongan una empresa que tiene diez plazas, siete las pueden ocupar hombres y tres mujeres, aun cuando los hombres tengan mucho más capacidades que las mujeres; porque se piensa que, si se ponen en el mercado, las plazas probablemente serán ocupadas por los diez hombres. Este es el tipo de situaciones a las que se refiere Rawls. Con este tipo de medidas damos, en un momento dado, una posibilidad de igualdad de oportunidades; esto se ve mucho en las universidades, sobre todo norteamericanas. Con esto lo que a la larga se está promoviendo es que la desigualdad disminuya. Rawls considera esto una igualdad democrática, es decir, que se distingue de lo que sería, digamos, la igualdad liberal, la igualdad natural o la aristocracia natural. La igualdad liberal es esto: hay diez lugares en una Universidad y todos tienen exactamente la misma oportunidad de entrar sean del color que sean. ¿Cuál es el problema contra este tipo de igualdad? Que otra vez hay personas que, por situaciones antecedentes, siempre van a ocupar esos sitios; esta igualdad liberal entonces a la larga se convierte en una desigualdad.

Ahora pasemos a la parte A del segundo principio; dice: las desigualdades económicas y sociales tienen que ser para el mayor beneficio de los miembros menos favorecidos de la sociedad. Es decir, que vamos a aceptar un sistema político, que es el democrático; vamos a aceptar un sistema económico, que es el mercado; debemos fijarnos que los resultados vayan en favor del grupo menos favorecido de la sociedad. El señor empresario puede abrir cinco fábricas, que mediante un sistema fiscal adecuado pueda permitir que la gente en una situación desfavorecida tenga acceso a este tipo de ingresos. Lo que nos propone Rawls es justamente lo que se llama actualmente un estado de bienestar.

El mercado funciona porque es eficiente, pero tenemos que intervenir en las leyes del mercado, en función de la distribución de los bienes. El gran fracaso de las economías socialistas fue ése: si no hay un sistema de incentivos, entonces la gente obviamente deja de producir.

Rawls piensa que en realidad la eficiencia no tiene que estar peleada con la justicia, pero si entran en conflicto se le debe dar prioridad a la justicia. Con esto se nos dice que puede haber toda la libre empresa del mundo, siempre y cuando haya una redistribución, y esa redistribución sea para las personas que pertenecen al grupo que está en una situación de desventaja. Ahora veamos, primero, qué se va a distribuir y, segundo, cómo saber qué personas están en una situación de desventaja. Rawls manifiesta que esto se puede detectar por la noción que llama de "bienes primarios". ¿Qué son los bienes primarios para él? Aquellas cosas que supuestamente todo hombre racional desea:

Primero, las libertades básicas establecidas por una lista, por ejemplo: la libertad de pensamiento y de conciencia, la libertad de asociación, la definida por la libertad y la integridad de la persona, así como por el imperio de la ley, y, finalmente, las libertades políticas; es decir, todos preferimos tener más libertades políticas que menos. Piénsese en cada uno de estos casos, Rawls nos esta diciendo que todos preferiríamos tener más que menos.

Segundo, la libertad de movimiento y de elección de ocupación sobre un trasfondo de oportunidades diversas; preferimos tener más oportunidades en la vida que menos.

Tercero, todos los poderes y las prerrogativas de cargos y posiciones de responsabilidad, particularmente los de las principales instituciones políticas y económicas.

Cuarto, renta y riqueza.

Finalmente, las bases sociales del respeto a sí mismo. En suma todos aquellos elementos que permitan sentirnos como personas que merecen respeto y, dicho en términos kantianos, siempre vamos a querer ser tratados no solamente como medios, sino como fines; esto es justamente lo que nos dice Rawls: las cosas que queremos más que menos; mientras más nos traten no únicamente como medios, sino como fines, se logrará mucho más la integridad de la persona. Esto es lo que considera que toda persona racional quiere y debe tener.

Rawls también va a discutir con dos corrientes que están o estuvieron muy en voga, y que yo sí considero que son típicas del

pensamiento anglosajón; una es el *Utilitarismo* y la otra el *Intuicionismo*. En contra del utilitarismo, a Rawls le parece que, por una parte, la ventaja radica en que siempre hay un criterio para decir, en un momento dado, ésta es una acción moral o políticamente buena, o ésta es una acción moral o políticamente mala; ahí justamente está el principio de utilidad, y entonces una acción es buena si maximiza el bienestar de un mayor número de personas. No obstante, Rawls piensa que a veces el concepto de justicia entra en conflicto con el de utilidad, y entonces debemos tener argumentos para defender el concepto de justicia. Imagínese, por ejemplo, una sociedad en la que existan diez miembros, de los cuales ocho producen mucho. Bajo el utilitarismo ésta sería una sociedad adecuada, política y moralmente, porque hay un nivel de bienestar. Sin embargo, podemos compararla con otra que tenga una distribución más igualitaria pero en la que, a lo mejor, no se tiene la misma productividad. Rawls piensa que es mucho mejor una sociedad justa en la que haya menos desigualdad, aun cuando haya menos utilidad; la justicia no puede estar sometida ni a la eficiencia ni la utilidad.

La otra teoría política y ética que surge para criticar el autoritarismo es el intuicionismo. El intuicionismo quiere romper el problema de una norma ética que juzga absolutamente todo en función de la utilidad. El intuicionismo sostiene que, dependiendo de cada caso, podemos conseguir el mejor de los argumentos. A Rawls le parece que esto en realidad nunca nos va a dar un criterio para definir una política que disminuya la desigualdad. Esto no nos lleva a una situación en la cual se favorezca a los menos favorecidos. Las críticas a esta posición vendrán por todo el pensamiento neoliberal, que está basado en la idea de la eficiencia del mercado.

Volviendo un poco al por qué escogemos los principios de justicia, lo que Rawls ha dicho sobre esto es que uno puede perder algo en una apuesta; sin embargo aquí lo que se está apostando es algo muy serio: los principios de justicia que van a regir nuestras instituciones. Rawls piensa —y está convencido— que en este tipo de cosas los individuos no apostarían si no escogieran la decisión más segura.

Como último punto, mencionaré el de las libertades cívicas y las libertades políticas, el contraste entre libertades cívicas y libertades políticas; el contraste entre lo que se puede llamar moralidad pública y moralidad privada. Toda la tradición liberal

nace con una preocupación fundamental por el orden de la libertad privada, en contra de la libertad pública. Esto se empieza a deslindar con Hobbes, que nos dice: "me tienen que respetar la vida"; esto se amplía con Locke: "me tienen que respetar la vida, más la propiedad, más la pluralidad de opiniones". En Rousseau es muy claro esto, pues finalmente, los individuos enajenan su libertad a la libertad general. Rawls piensa que dentro del peso del concepto de libertades individuales y el concepto de igualdad podemos también incluir el concepto de cooperación social. Hobbes dice muy claramente en el *Leviatán* que sin la cooperación social no se podrían construir puentes, no habría campos, no habría ciencias, no habría arte. Hobbes ve la cooperación como un medio para que el individuo esté mejor. Sin embargo, Rawls quiere dar un peso más profundo a la noción de cooperación. Las características que la cooperación tiene son las siguientes:

Primero, la cooperación es distinta de la actividad social coordinada por un grupo o una autoridad central. Para que la cooperación exista es necesario que exista un conjunto de reglas públicamente reconocidas y un conjunto de procedimientos aceptados por los miembros de la cooperación. Aquí nos alejamos totalmente de Hobbes, pues para él la cooperación depende de la autoridad central.

Segundo, la idea de cooperación implica la idea de condiciones imparciales de cooperación. Si uno se fija en este punto, la cooperación necesita también del velo de la ignorancia, esto es, como no sé si me va a tocar cargar veinte ladrillos o uno, me conviene mucho más decir que en la cooperación cada uno cargue diez.

Y tercero, la idea de cooperación social está relacionada con la idea de que, cooperando, los participantes se acercan a la realización de su concepción del bien. La cooperación especifica una relación de ventaja, nos permite pertenecer a este grupo y, por otro lado, nos permite integrar nuestra concepción del bien. Con esta idea de cooperación Rawls pretende evitar la zanja que existe entre el pensamiento cooperativo y el pensamiento individualista, pensando que esto es tan fuerte como la actitud individual.

Rawls parece pensar que la naturaleza humana se puede llegar a convencer de lo que está en favor de ella y de esta manera cooperar.

Para terminar, la idea de Rawls es la de que el Estado que hay que defender es definitivamente el "Estado de bienestar", ya

que permite una mayor igualdad de oportunidades, y los principios de justicia, por su parte, nos sirven para diseñar instituciones y, fundamentalmente, para corregir los defectos de las ya existentes. Yo pienso que ésta es una de las partes más valiosas de la teoría de Rawls y quisiera que quedara muy claro que estoy absolutamente convencida que dentro de las corrientes liberales él está defendiendo lo que hay que defender un principio que nos garantice las libertades individuales y que nos obligue a tomar en serio el problema de las grandes desigualdades en que nos encontramos, que nos obligue a encontrarnos y a encontrar criterios para poder vivir, si no en una sociedad más igualitaria porque esto es prácticamente imposible, sí en una sociedad menos desigual.

SOCIALISMO Y JUSTICIA

Luis Salazar C.
UAM-I

La historia contemporánea parece estar marcada por el fracaso del socialismo revolucionario y el agotamiento de determinadas políticas del socialismo democrático. Ante esta concepción generalizada como simplista, el socialismo requiere, a la luz del análisis objetivo del suceso histórico, una redefinición política de acuerdo con formas, principios y procedimientos de la democracia moderna, que le permita afrontar con éxito las nuevas realidades y problemas del mundo actual, sin entenderse ya en términos revolucionarios ni anticapitalistas. El ideal socialista, a fin de cuentas, es el de justicia social, el de emancipación frente a los poderes "espontáneos" e injustos generados por la economía de mercado y el funcionamiento "automático" de sistemas burocráticos impersonales e ineficentes.

1. El socialismo después del "socialismo realmente existente"

El desplome vertiginoso de los regímenes totalitarios que dominaron en Europa Oriental y en lo que fue la Unión Soviética ha sido visto por muchos observadores como prueba fehaciente del fracaso del proyecto socialista, e incluso como el término histórico de la ideología y el "sistema" socialistas. Tal parece ser la opinión no sólo de Fukuyama —famoso por su pseudohegeliana tesis del fin de la historia—, sino de buena parte de los analistas políticos contemporáneos. En esta perspectiva, entonces, la lucha entre los dos grandes "sistemas" que dividieron al mundo (el capitalista y el socialista), finalizó prácticamente con el triunfo del primero y la derrota irreversible y total del segundo, dando lugar a un

mundo en el que, a pesar de la resistencia de algunas experiencias aisladas como la de Cuba o la de China, el capitalismo reina como el único "sistema" viable y deseable.

Existen, sin embargo, muy buenas razones que obligan a problematizar seriamente tan difundida como simplista concepción de la historia contemporánea. Ya la idea de que se trató de un conflicto entre dos "sistemas" polarmente opuestos parece presuponer no sólo un reduccionismo maniqueo de dicha historia, sino un desconocimiento tanto de la complejidad y diferencias de las llamadas sociedades capitalistas occidentales, como de las causas y consecuencias de ese fenómeno extraordinario que fueron las experiencias del denominado "socialismo real". Como agudamente apunta Dahrendorf[1], el conflicto efectivo no fue entre dos pretendidos "sistemas", sino entre sociedades abiertas, pluralistas y democráticas, y estados totalitarios, antipluralistas y antidemocráticos, que pretendían precisamente clausurar y planificar el desarrollo de determinadas sociedades, en nombre de supuestos ideales revolucionarios anticapitalistas.

Antes de declarar el final del socialismo parece indispensable preguntarse sobre la naturaleza efectiva de lo que se derrumbó en Europa Oriental y en la exUnión Soviética. Pues la sospecha de que los regímenes en cuestión nada tenían que ver con los ideales socialistas es tan vieja como los acontecimientos que les dieron vida. De hecho la reacción de la mayor parte de los pensadores políticos occidentales ante la revolución bolchevique fue no sólo escéptica, sino sumamente crítica. Desde marxistas como Kautsky y Bernstein, hasta liberales como Weber y juristas como Kelsen, todos pusieron en duda tanto la deseabilidad como la viabilidad del presunto socialismo bolchevique, viéndolo más bien como el resultado de un voluntarismo revolucionario exacerbado por las trágicas circunstancias derivadas de la sangrienta Primera Guerra Mundial. E insistieron, además, en que un experimento de esa naturaleza lejos de significar un progreso para la causa socialista occidental implicaría un desprestigio enorme para la misma.

Incluso para los propios dirigentes bolcheviques, y a pesar de su fundamentalismo revolucionario, la naturaleza socialista de "su" revolución era algo problemático que dependía en buena medida de la extensión de la oleada revolucionaria a los países europeos más avanzados. No es casual que cuando esta extensión se reveló iluso-

1 Dahrendorf R. *Riflessioni sulla rivoluzione in Europa,* Laterza, Roma, 1990.

ria se vieran enfrentados a una verdadera crisis política e ideológica que culminaría con la expulsión de Trotsky —defensor idealista de una estrategia igualmente inverosímil, la de la "revolución permanente"— y el triunfo de la más que heterodoxa tesis stalinista de la construcción del socialismo en un sólo país. De esta manera el socialismo que, en sus diversas interpretaciones, siempre había sido considerado como una política de emancipación de los trabajadores que *culminaría* el desarrollo capitalista de las fuerzas productivas, pasaría a interpretarse como una vía de desarrollo económico *alternativa* y presuntamente superior a la capitalista.

Ahora bien, esta vía suponía, entre otras cosas, sustituir el determinismo económico propuesto por Marx por un feroz y totalitario voluntarismo político anticapitalista que, en nombre de una clase obrera prácticamente inexistente y en un entorno social predominantemente agrario y premoderno, pretendió construir por decreto y coactivamente "una sociedad sin clases", es decir, "socialista". Sólo el desastre social provocado por la Primera Guerra, así como la estupida prepotencia militar de los gobiernos victoriosos —que abriría el camino del otro totalitarismo, del fascismo en Alemania y en Italia— permite entender la pervivencia y relativa consolidación de ese cruento voluntarismo que, como hoy sabemos, costó millones de vidas y enormes, desmesurados sufrimientos en lo que fue la Unión Soviética. La idea de construir un orden social sobre la base de una política terrorista de estado, sobre la base de la estatización y burocratización de la economía y sobre la base del más primitivo adoctrinamiento ideológico —tan alejada del espíritu y de la letra de Marx, a pesar de sus desafortunadas fórmulas sobre la "dictadura del proletariado"—, sólo podía conducir no a una sociedad sin clases, no a la libre asociación de los productores, sino a una sociedad tiranizada por una *nomenklatura* sórdida, inmoral y profundamente irresponsable.

Posteriormente, los avatares conflictivos y hasta trágicos que siguieron a la Segunda Guerra Mundial, desde la ocupación militar soviética de los países de Europa Oriental hasta los difíciles procesos de descolonización y desarrollo de las sociedades periféricas, sentarían las bases para la expansión de este desdichado modelo político hacia naciones profundamente agraviadas por la prepotente insensibilidad de las sociedades avanzadas. Así pues, Polonia, Checoeslovaquia, Hungría, Rumania y Alemania del Este pasarían

a formar parte de un imperio militar soviético, siendo forzadas a asumir políticas totalitarias. Por otro lado, China, Corea del Norte, Vietnam, Cuba y diversos países africanos asumirían este extraño anticapitalismo totalitario como la única vía para afirmar y defender su independencia y su identidad nacional, con consecuencias más o menos desastrosas para las sociedades así revolucionadas, donde a cambio de avances innegables en términos de acceso relativamente equitativo a bienes y servicios elementales fueron eliminados radicalmente derechos y libertades elementales.

A este respecto no habría que olvidar el paradójico papel desempeñado en estos procesos por el histérico anticomunismo de muchos estados occidentales, en particular del norteamericano. Más que para detener los avances del totalitarismo revolucionario, este anticomunismo más bien parece haber servido con mucha frecuencia para empujar a diversas fuerzas políticas en sus brazos de hierro, al cerrarles de un modo o de otro cualquier alternativa, cualquier vía reformista y democrática y al justificarlo indirectamente mediante su defensa de las dictaduras y oligarquías más infames y corruptas en todo el mundo. ¿Cuántos procesos sociales no se radicalizaron ante el maniqueísmo anticomunista, que en cualquier intento de reforma y de justicia social veía una oscura conjura comunista? ¿Cuántos luchadores sociales no se volvieron "revolucionarios marxistas-leninistas" precisamente a causa de la cerrazón y el dogmatismo del anticomunismo capaz de defender a Batista, a Duvalier, a Somoza, y a tantos otros personajes de la misma calaña en nombre de la cultura cristiana y occidental? En fin, no es casual que todavía hoy el mayor aliado del régimen castrista en Cuba sea el anticomunismo primitivo y brutal de Mas Canosa y del inmoral bloqueo norteamericano.

En todo caso, a la luz de las experiencias contemporáneas, parece cada vez más claro que el llamado "socialismo real" fue más el resultado de conflictivos procesos internacionales de modernización, que de los ideales y principios socialistas. Lo que, entonces, nos obliga no sólo a problematizar las opiniones corrientes al respecto, sino a reexaminar esos ideales y principios.

2. Marx y el socialismo

El socialismo, en sus múltiples variantes, puede verse como una reacción política e intelectual ante los depredadores procesos de

modernización capitalista. Desde las utopías de Fourier, Owen y tantos otros, hasta las propuestas reformistas de Blanc, de Bernstein y de Brandt, pasando por los programas revolucionaristas de Blanqui y de Marx, la preocupación básica de los socialistas se ha relacionado con las consecuencias injustas de lo que Polanyi llamara la "Gran Transformación", es decir, la mercantilización de la vida económica y social del mundo moderno. En este sentido, la cuestión social, la cuestión acerca de la justicia social es constitutiva del pensamiento y la política socialista, con independencia de los diagnósticos y terapias específicas propuestas por las diferentes corrientes y escuelas socialistas.

No obstante, esta pluralidad de las concepciones socialistas por mucho tiempo se vio oscurecida por la aparente preeminencia total que logró conquistar durante largo tiempo ese curioso fenómeno que fueron los marxismos, es decir, las corrientes político-ideológicas que pretendieron fundamentar su pensamiento y su acción en las obras de Marx y sus discípulos. No es posible aquí entrar en la más bien sorprendente historia que convirtió a estas obras —cuya complejidad y densidad teóricas ni siquiera puede discutirse— en la base de dogmáticas ideologías partidarias y estatales y que configuraron ese extraño fundamentalismo racionalista de gran eficacia política e intelectual. Lo que en todo caso conviene subrayar es la necesidad de distinguir claramente entre los trabajos de un clásico del pensamiento económico y social moderno, y sus derivaciones político-ideológicas, pues, por hacer una comparación quizá chocante, Marx y su pensamiento fueron tan poco responsables de las barbaridades cometidas por Stalin y Pol Pot, como el mensaje evangélico de Jesucristo de las aventuras de las cruzadas o los crímenes de los Borgia.

Pero por su propio éxito político resulta indispensable examinar, así sea brevemente, algunos de los presupuestos de la teoría marxiana de la historia, en la medida en que, de un modo o de otro, esta teoría permearía y enmarcaría buena parte de las reflexiones y experiencias del socialismo contemporáneo. Dos preguntas pueden guiar dicho examen: ¿cuál es la clave del éxito político de una teoría tan difícil y compleja?, y ¿qué es lo que, en la perspectiva actual, nos separa de la misma? Como veremos, ambas preguntas nos remiten a una impresionante ambigedad del pensamiento marxiano en relación tanto a la cuestión de la justicia social como a la de la modernidad.

En efecto, acaso no sea demasiado aventurado afirmar que el éxito político de los textos de Marx se sustenta en su capacidad de representar y justificar teóricamente, y más exactamente de manera científica, una profunda indignación moral por las injusticias reinantes en el mundo moderno. Representación y justificación por demás paradójicas en la medida en que el propio Marx rechazó explícitamente cualquier interpretación moral o incluso filosófica de sus trabajos insistiendo, por el contrario, en que se trata de elaboraciones puramente científicas de una crítica inmanente, materialista, de la economía capitalista. De una crítica, por ende, que quería reducirse a poner en evidencia las contradicciones que inexorablemente conducirán al derrumbe de dicha economía y al triunfo también inevitable del socialismo.

Para Marx y la mayor parte de los marxistas, no se trataba de cuestionar éticamente a las sociedades modernas, no se trataba de criticarlas por su naturaleza injusta o desigual, sino de mostrar su naturaleza histórica y contradictoria, misma que las condenaba a ser superadas revolucionariamente. Los propios actores de este drama histórico —reducidos a las supuestas clases fundamentales determinadas por el modo de producción— eran vistos más como soportes o portadores de una dialéctica objetiva que como agentes morales o políticos, y, por ello, su acción de hecho se consideraba predeterminada, lo mismo que sus intereses históricos, por las relaciones de producción-explotación capitalistas. Por consecuencia, en esta perspectiva los discursos morales, las condenas o las justificaciones éticas y políticas, sólo podían ser vistas como expresiones ideológicas, superestructurales, que en el mejor de los casos hablaban del atraso e ignorancia de los movimientos sociales y, en el peor, de desviaciones y enajenaciones que era necesario combatir científicamente.

La indignación moral por las injusticias de la sociedad moderna se transformó así —al tiempo que se denegaba— en conocimiento objetivo de la necesidad de su superación, capaz de predeterminar el triunfo inevitable de los explotados sobre los explotadores, de los oprimidos sobre los opresores, de los portadores de un interés objetivo por la emancipación humana sobre los agentes del interés egoísta y particularista. De la mano de la dialéctica objetiva de las fuerzas productivas y las relaciones de producción y de la lucha de clases, el pueblo elegido del proletariado industrial accedería inevitablemente, mediante la palingenesia revolucionaria, al paraí-

so no prometido, sino científicamente previsto, de la sociedad perfecta, sin conflictos, sin política y sin escasez.

Los marxismos se constituyeron así en una paradójica y contradictoria *fe científica,* vale decir, en una creencia ciega, dogmática, altamente impermeable a las experiencias y a las críticas, sustentada no en la revelación o en los milagros, sino en una supuestra demostración científica de la necesidad del socialismo y del comunismo. En el fondo esta fe no hacía sino recuperar viejos temas escatológicos y milenaristas, pero codificados en una gramática aparentemente moderna: la de la ciencia de la historia, la de un conocimiento riguroso y objetivo de la necesidad de un final feliz, de un *happy end,* para el decurso histórico, donde por fin los excluidos, los explotados y oprimidos alcanzarían, no ya una sociedad plenamente justa y armoniosa, sino, con más propiedad, una sociedad más allá de la justicia.

Si queremos entender el éxito histórico impresionante de los marxismos —pero también su fracaso final— habremos de reconocer el enorme poder de convocatoria, de interpelación ideológica, de un discurso que, dirigiéndose a los que nada tienen que perder salvo sus cadenas, aseguraba "científicamente" que todos los sufrimientos, todas las injusticias, todos los sacrificios, no serían en vano al sonar la hora de la revolución-redención, en la que, por fin, los últimos serán los primeros y los primeros serán los últimos. La dialéctica racionalista de Hegel se ponía al servicio de una enorme indignación moral y política, pero al precio de convertir a la negatividad histórica, al sufrimiento, a la violencia y a la explotación, en fuerza motriz de un progreso fatal, ineluctable, definitivo.

Esta gran narración tuvo además la virtud aparente de su enorme simplicidad: por difíciles y cruentos que fueran los procesos revolucionarios, por complicadas que tuvieran que ser las estrategias y las tácticas seguidas por las vanguardias revolucionarias, la solución seguía siendo de una impresionante sencillez: expropiar a los expropiadores —acto de justicia económica por excelencia—, derrocar a los opresores —acto de justicia política irreprochable— y dirigir mediante un plan centralizado la economía a la satisfacción equitativa de las necesidades sociales de todo el pueblo —acto de justicia social perfecta—. La fuerza y la violencia revolucionarias, con su sólo poder destructivo, liberaría sin más las fuerzas productivas y las energías creadoras de los trabajadores, permitiendo la construcción de una sociedad, o mejor de una verdadera comunidad humana totalmente nueva y emancipada.

No resulta entonces exagerado afirmar, dado lo anterior, que los marxismos fueron —antes que cualquier otra cosa— ensayos más o menos complejos de fundamentar la necesidad de la revolución como la única vía para resolver los problemas y conflictos generados por los procesos de modernización social. Ahora bien, como han apuntado diversos autores, las ideologías revolucionarias —ese derivado de los acontecimientos más bien excepcionales que han sido las revoluciones políticas— no son estrictamente ideologías modernas. Sus raíces no se encuentran ni en el racionalismo clásico, ni en la ilustración moderna, sino, paradójicamente, en la secularización de antiguas creencias religiosas judeocristianas. Y debieran verse, entonces, más como ideologías de compromiso —que articulan determinados valores modernos con tradiciones pre y antimodernas—, que justamente suponen una reacción comunitaria, antiindividualista, antieconómica y antiilustrada, frente a los procesos modernizadores de las sociedades contemporáneas.

Hoy, cuando vivimos precisamente el agotamiento de la fe revolucionaria ante el trágico fracaso de los proyectos socialistas revolucionarios, acaso podamos comenzar a comprender que lo que se hundió con ese fracaso no fueron tanto los ideales de justicia y emancipación constitutivos del socialismo, sino los proyectos *revolucionarios,* inevitablemente voluntaristas, de imponerlos a sangre y fuego en sociedades atrasadas y acosadas. Que lo que se hundió, además, no fue la siempre sugerente obra teórica de Marx —que seguirá siendo un punto de referencia, un clásico, como lo son Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás, Kant o Hegel—, sino los marxismos y sus procedimientos de polarización y organización revolucionarios. Pues ni el socialismo se originó con Marx, ni, lo que es mucho más importante, el fracaso marxista supone la extinción de las dificultades, conflictos y problemas que le dieron vida y eficacia política.

3. Más allá del horizonte revolucionario: democracia y justicia social

Lamentablemente la leyenda que por tanto tiempo identificó al socialismo con el totalitarismo y las sociedades abiertas con el capitalismo permitió que el reciente desplome del mal llamado socialismo real fuera interpretado como un triunfo del mercado y de la empresa privada, en tanto pilares de cualquier orden social deseable. Y permitió, además, que se generalizara, incluso en las pobres e in-

justas sociedades del todavía denominado Tercer Mundo, una impresionante y creciente insensibilidad hacia los temas de la pobreza, la desigualdad y el destino aparentemente fatal de millones y millones de seres humanos. De ahí, en parte, el éxito impresionante de ese fraude ideológico que lleva el nombre de neoliberalismo, así como del resurgimiento de actitudes y políticas que, al menos en las sociedades más avanzadas, parecían totalmente superadas.

Nuevamente se descubrió que los "responsables" de la miseria y la escasez eran la falta de iniciativa y la abulia de los miserables; nuevamente se convirtió a las políticas de asistencia social en las "culpables" de las crisis económicas; nuevamente se volvió a depositar la fe en la mano invisible del mercado, convirtiéndola en el único mecanismo propiamente justo de distribución de los ingresos. La irresponsabilidad inverosímil de Ronald Reagan o de Margaret Tatcher no sólo empobrecería a los más pobres y enriquecería a los ricos, sino pondría en grave riesgo los sistemas sociales de educación y salud, socavando las bases mismas de las economías norteamericana e inglesa, sin generar, como habían prometido, ningún impulso duradero para un desarrollo ulterior.

Pero el ascenso del neoliberalismo no sólo respondió al fracaso de los proyectos revolucionarios anticapitalistas. Se debió también al agotamiento efectivo de determinadas políticas redistributivas propias del *Welfare State* en las sociedades más avanzadas, así como a las negativas consecuencias económicas de los populismos propios de las sociedades subdesarrolladas. Las crisis y las transformaciones de la economía mundial pusieron en evidencia los efectos indeseables de determinadas políticas de bienestar ligadas a un crecimiento incontenible de la burocracia y del gasto público, desacreditando en diversos países desarrollados al estado asistencial, y obligando a políticas de ajuste que necesariamente pondrían en cuestión no sólo la posibilidad, sino incluso la deseabilidad del pleno empleo. Pero mucho más graves habrían de ser las cosas en las naciones subdesarrolladas, donde las políticas populistas no sólo nunca habían logrado ni siquiera los mínimos de bienestar pretendidos, y donde el despilfarro, la ineficiencia y el patrimonialismo de estados y gobiernos irresponsables conducirían a una crisis económica de enormes e injustas consecuencias sociales. A los viejos y grandes rezagos sociales, a la tradicional pobreza y desigualdad secular de estas sociedades,

se agregaría el desempleo y la nueva pobreza generada por las políticas de ajuste antiinflacionario, sin que ni siquiera se contara con las redes de seguridad y organización propias de los países más avanzados. La llamada "década perdida de América Latina" agudizaría así las desigualdades, hundiendo en la pobreza y en la pobreza extrema a más de la mitad de la población, con todo lo que, en términos de sufrimiento y falta de horizontes, ello implica.

Paradójicamente, en estos mismos años asistimos a la mayor oleada democratizadora que haya conocido jamás el mundo y la propia América Latina. Dictaduras antiguas y recientes fueron barridas en pocos años, al extremo de que hoy en día, sólo Cuba y Haití —algunos incluyen a México, pero es evidente que se trata de otra problemática— no cuentan con regímenes democráticamente electos. En todo caso, y a pesar de dificultades enormes, es posible afirmar que la democracia política moderna —formal y representativa— goza hoy en día de un consenso universal entre todas las fuerzas políticamente relevantes y organizadas de nuestras sociedades. La era de las alternativas a la democracia moderna, de izquierda o de derecha, parece haber terminado.

No obstante, diversos acontecimientos muestran que este consenso por la democracia se ve sometido a grandes dificultades. Al propio tiempo que se manifiesta en encuestas una valorización positiva de los procedimientos y normas democráticas, también se expresa un creciente descrédito por los partidos y las élites poliíticas tradicionales, lo que genera tentaciones autoritarias y caudillistas, así como explosiones de descontento social y político que ponen en serio riesgo la estabilidad de los regímenes democráticos. En tanto, los gobiernos elegidos democráticamente parecen incapaces de mantener su legitimidad ante la trágica necesidad —aparente o real— de imponer políticas de ajuste o de modernización impopulares, o bien de sufrir el embate de las agencias y poderes financieros internacionales como castigo a sus heterodoxias económicas.

En este contexto, las mayores dificultades no parecen estar propiamente en la falta de criterios razonables para evaluar la injusticia o la justicia de las instituciones económicas, sociales y políticas, sino más bien en las dificultades de imaginar, elaborar y realizar políticas de justicia social en condiciones de una economía mundial recesiva y globalizada. Sin duda, ejercicios teórico-filosóficos como los de Rawls, Walzer y tantos otros son interesantes y sugerentes en sus límites, al mostrarnos las dificultades

cultades de articular, en el nivel más abstracto, los valores de la libertad y la equidad en un orden de preferencias más o menos racional. Y sin duda los debates intelectuales que tales ejercicios promueven pueden servir para esclarecer nociones tan polémicas como las de justicia, igualdad, libertad, individualismo, etc. Pero no parece excesivo afirmar que, por su propia naturaleza abstracta, puramente moral, dan la impresión de eludir los problemas decisivos de una justicia social políticamente viable y no solamente deseable.

A este respecto convendría recordar con Bobbio que por interesante que sea el debate filosófico sobre el carácter natural o no de los derechos y la justicia, las mayores dificultades no están en un posible acuerdo razonable sobre los mismos, sino en su realización y protección políticamente efectiva. De hecho, hoy en día ya no se trata de convencer a ninguna fuerza política relevante de que las desigualdades sociales y la pobreza son injustas y deben ser combatidas. Independientemente de los cinismos y escepticismos de todo género, pocos se atreverían a afirmar que es natural o que Dios quiere que haya pobres o que las desigualdades deben existir inevitablemente. Lo que debiera verse —mal que les pese a los conservadores de ayer y de hoy— como un triunfo de los valores e ideales promovidos por los socialistas de diversas tendencias y corrientes. Pero un triunfo que, a la vez, parece un pobre consuelo frente a las crecientes y agudas injusticias reales del mundo contemporáneo.

4. La redefinición política del socialismo

El final del siglo XX aparece marcado por el fracaso del socialismo *revolucionario,* y por el agotamiento relativo pero innegable de determinadas políticas del socialismo democrático. Pese a sus enormes diferencias estratégicas y políticas, ambos compartieron sin duda un optimismo excesivo en la necesidad de un progreso histórico que hoy resulta insostenible. Los desafíos implicados en las cuestiones ecológicas y en el desarrollo de nuevas modalidades de pluralismo y de individualismo tomaron por ello mal preparadas a las corrientes de izquierda de la más diversa índole, posibilitando el ascenso de corrientes neoconservadoras y neoliberales, así como extraños fenómenos de confusión ideológica y política.

Todo ello vuelve indispensable la redefinición autocrítica de las políticas socialistas, no sólo para asumir, más allá de las mitologías revolucionarias, un compromiso pleno con las formas, principios y procedimientos de la democracia moderna, sino para afrontar con éxito las nuevas realidades y problemas del mundo actual. Esa redefinición exige reconocer, para empezar, la absoluta inadecuación de determinados medios y métodos para el logro efectivo, e incluso la aproximación de los fines e ideales propiamente socialistas. La experiencia histórica es suficientemente clara: las vías revolucionarias, los métodos revolucionarios, lejos de conducir a tales fines, sólo han llevado a costosos e indeseables experimentos totalitarios. De la misma manera, las políticas puramente anticapitalistas se han revelado no sólo insuficientes sino contraproducentes, antieconómicas e irracionales, generando formas de opresión e injusticia aún más indeseables que las promovidas por el funcionamiento económico mercantil-capitalista. Por ende, el socialismo no puede seguir entendiéndose ni en términos revolucionarios ni en términos anticapitalistas.

A fin de cuentas, el ideal socialista es el de justicia social, el de emancipación frente a los poderes "espontáneos" e injustos generados por la economía de mercado, pero también por el funcionamiento "automático" de sistemas burocráticos impersonales e ineficientes. Ahora bien, la historia prueba igualmente que los verdaderos avances en este sentido tienen que ver no con la revolucionaria destrucción del Estado constitucional y la creación de un Estado "revolucionario", sino con la ampliación y universalización de los derechos efectivos de los ciudadanos, es decir, con políticas de inclusón y protección efectiva de derechos constitucionales, tanto individuales como colectivos, que, sin embargo, sólo logran realizarse si corresponden a un fortalecimiento correlativo y responsable de los actores y organizaciones de la sociedad civil.

De igual manera, el anticapitalismo estricto —estatista y voluntarista— sólo ha provocado la sustitución burocrática de la iniciativa privada por sistemas aún más irresponsables socialmente y más ineficientes económicamente de producción y distribución "planificadas" y centralizadas que, en definitiva, y salvo sectores obviamente específicos —generalmente ligados a industrias militares— no sólo se muestran irracionales en términos económicos, sino incluso mucho más opresivos, arbitrarios e injustos. En cambio, las políticas tendientes a regular y civilizar la

economía de mercado, compensando las deficiencias innegables que para determinados implica la lógica de oferta y demanda, y generando las condiciones para impedir sus efectos propiamente injustos, acaso nos han eliminado globalmente las desigualdades y las tendencias opresivas de los poderes económicos, pero sin duda han permitido la generalización, en algunas sociedades desarrolladas, de niveles de bienestar nunca antes vistos en la historia de la humanidad.

Por todo ello, una política socialista democrática y moderna, que ponga en el centro de sus preocupaciones la de la justicia social, tendría que partir de estas lecciones de la historia, reconociendo que los *problemas* sociales, las desigualdades y la pobreza, así como los efectos indeseables de la burocratización y sobrerregulación jurídica, son efectivamente problemas, vale decir, dificultades socialmente objetivas que no pueden resolverse por decreto o por la eliminación de sus presuntos responsables, sino mediante complejas políticas de compromiso y concertación pluralistas, capaces de involucrar intereses y perspectivas contrapuestas en la compleja y difícil resolución de las mismas. No habiendo soluciones mágicas o definitivas, ni atajos históricos, sino desafíos y cuestiones urgentes, este socialismo, cualquiera que pueda ser su nombre, habrá de asumir con Weber, que sus convicciones justicieras sólo serán modernas y democráticas si se articulan con una verdadera ética de la responsabilidad.

JUSTICIA Y MODERNIDAD

Por: Antonella Attili
UAM- I

Tras el resurgimiento de la filosofía política en las dos décadas pasadas, la discusión contemporánea acerca de la justicia y sus articulaciones está centrada en el consenso de su importancia y contenidos mínimos; en su carácter abstracto, que la ha sumido en discusiones "escolásticas" interesantes, pero muy distantes de la política y sus problemas; y en el horizonte polémico actual de la postmodernidad.

I Ante los ojos de sus observadores, complacientes o críticos, el resurgimiento de la filosofía política en la década de los 70's y 80's fue acompañado por un doble asombro: en primer lugar, por la sorpresa ante la súbita recuperación de una disciplina que apenas en los 60's había sido declarada "muerta"[1] y sepultada bajo sus "escombros"; en segundo, el asombro por regresar con una de las banderas más tradicionales tomada de los campos de batalla centrales de la filosofía política, no digamos moderna, sino clásica.

El primero de estos dos desconciertos tenía sus raíces en la quizás apresurada —pero no ciertamente insensible— constatación de los desarrollos de la ciencia y sociología políticas, así como de los embates del positivismo lógico, de la pertinencia de la crítica a la función prescriptiva o normativa, y del consenso alcanzado sobre algunos temas de la filosofía política: constatación que subrayaba cómo la orientación behaviorista de los estudios de ciencias sociales, la imprecisión y errores del lenguaje filosófico, el avance y papel de la ideología, y el acuerdo generalizado sobre cuestiones teóricas (por ejemplo, la del fundamento de la obligación política) había hecho de la filoso-

1 Quinton, Anthony (comp.), *Filosofía política,* F.C.E., 1974.

fía política, respectivamente, una disciplina o superada, o indisciplina, o peligrosa, o, simplemente, sin objeto de estudio.[2]

El segundo desconcierto, atañe la temática con la cual se inició el *revival* de la filosofía política: la teorización de la justicia. En efecto, la reflexión sobre el orden justo, los mecanismos institucionales de justicia, principios, etc., fueron el eje de la nuevas corrientes contractualistas, comunitaristas, deontológicas, etc., con las que la filosofía política emprendió su "regreso". Aquí las razones de asombro se deben al hecho de que la temática de la justicia es "La" pregunta de la filosofía, y una de las principales de la filosofía política. Esta no sólo mantiene su sentido y objeto, sino que no abandona las preguntas "filosóficas" por antonomasia.

La discusión contemporánea de la idea de justicia y sus articulaciones plantea por lo menos tres puntos problemáticos que nos interesan. Ante todo, por aparecer en una época en la cual parece existir —como recuerda Bobbio—, un acuerdo generalizado no sólo acerca del reconocimiento de la importancia de la justicia, sino también en los contenidos mínimos que ésta debe tener. Así pues, los derechos humanos y civiles, o los contenidos básicos de justicia social son algo que nadie en su sano juicio se atrevería a atacar ni teórica, ni políticamente. El problema es, más bien, de índole práctico-política, esto es, cómo asegurarnos que lleguen a ser efectivamente atendidos y realizados.

En segundo lugar, es interesante notar que, en contraste con la preocupación anterior, la discusión contemporánea de la filosofía política alrededor de la justicia generalmente se ha distinguido por su carácter abstracto, concernida con modelos teóricos (deontológicos, teleológicos, comunitaristas), enredada en discusiones "escolásticas" ciertamente interesantes pero muy distantes de la política y sus problemas. El debate opone diamentralmente la postura del liberalismo deontológico a la defensa comunitarista del bien común y la integración comunitaria. El primero afirma el individualismo y la idea instrumental de la política *(mal necesario),* junto con la distinción e incomensurabilidad entre lo justo y el bien y la prioridad del primero; los segundos, critican los efectos degeneradores del individualismo liberal, reproponiendo la prioridad del bien sobre lo justo y reintroduciendo la identificación entre bien común moral y bien común político. Tal irreductible oposición dicotómica no deja paso a formulaciones filosófico-políticas que puedan articular la

2 Rabotnikov, Nora, *El retorno de la filosofía política,* VI Congreso de Filosofía, Chihuahua, 1991.

conciencia de los límites de cada una (el universalismo absoluto y la identidad ética-política) con las aportaciones irrenunciables de cada tradición (las libertades individuales y la conciencia cívica); simplemente parece reafirmar la tradicional distancia de filosofía y política y la reiteración crítica de que "la política es otra cosa".[3]

La tercera razón que hace interesante y todavía más compleja la reflexión acerca de la justicia es, indudablemente, el horizonte polémico actual de la postmodernidad. Paradójicamente, en efecto, en la misma época en la que florecen las versiones neokantianas, normativistas y deontológicas de la teoría de la justicia; el 'sentir' filosófico se define —en parte *volis nolis* no desdeñable— por el rechazo de esta misma tradición filosófica moderna con su ejercicio de una razón metafísica y fundacionista. La pretensión postmoderna es la de dejar atrás los "grandes relatos de la modernidad" —emancipación de la humanidad, ilustración, legitimación y consenso racionales— y su fuerte nexo entre validez y demonstrabilidad, propia del énfasis moderno en el universalismo metodológico.

Frente a ella, la propuesta postmoderna centra su atención y defiende la falta de criterios objetivos, la ausencia de marcos universalmente válidos, afirmando la "paralogía" y el "disenso"[4], la heterogeneidad de normas, y se expresa en los esfuerzos de una tarea deconstructiva[5], en una idea estético-narrativa de verdad y la formulación de un "pensamiento débil"[6] (sólo para mencionar los pasos más famosos). Las notas que la actitud postmoderna aporta a la discusión acerca de la justicia nos parecen ambivalentes. Por un lado, al reconocer la pluralidad irreductible de criterios y valores, nos aleja de la tentación de caer en falsas soluciones definitivas, recordando que vivimos en sociedades complejas, heterogéneas, que se reconocen mutables e inestables; pero, por otro, deja el grave problema de pensar la teorización de la justicia —y por lo tanto sus posibles modelos, cualesquiera sean—, sin 'pistas', sin orientaciones sólidas. La vía de la negación de las soluciones anteriores no se ve acompañada por elementos que ayuden a resolver la cuestión: rechaza los modos

3 Salazar, Luis "La política es otra cosa", en *etctera. Semanario de política y cultura,* no. 42. Mouffe, Chantal: "All normative aspects proper to political philosophy have been discredited by the development of political science and the positivist distinction between fact and value", en *Praxis International,* p. 200.
4 Lyotard, J.F., *La condición postmoderna,* Ed. Ctedra, 1984.
5 Derrida, J, *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía,* Paidós, 1989.
6 Vattimo, Gianni, varios.

ensayados en la modernidad (a saber, ejercicio de la razón ilustrada, defensa de derechos universales, etc.) sin proponer algún tipo de criterio claro y aplicable.

Lo anterior no es un problema de poca monta si somos sensibles a la gran problemática actual de pensar algún tipo de solución —no sólo deseable sino también viable, aunque nunca definitiva y mucho menos perfecta— a los dilemas que plantean la embestida de los irracionalismos y fundamentalismos, así como los comunitarismos rígidos y la tendencias extremas del *political correctness*. En una época de ausencia de horizontes éticos de sentido fuerte, de crisis de los grandes paradigmas ideológicos, de crisis política y de la política[7], la crítica de la modernidad y su idea de razón es ciertamente —y no puede dejar de ser— necesaria (lo contrario sería cerrar los ojos a lo evidente). Sin embargo, la trascendencia de un pensamiento en una época tal no puede más que medirse por su capacidad de guiar en la comprensión y acercamiento en la solución de los retos que la realidad nos presenta.

Desde el panorama problemático de la reflexión filosófico-política contemporánea, el análisis de la modernidad se hace relevante en más de un sentido. Ciertamente es ante todo por la presencia del sentir post-moderno que se plantean preguntas como: ¿ha terminado la modernidad?; ¿qué parece haberla sustituido?; ¿es realmente, la nuestra, una nueva época?; ¿qué postura tomar ante la modernidad (su evaluación)? Independientemente de las diferentes respuestas posibles, el punto es insoslayable.

La reflexión sobre la justicia, por su parte, desde el horizonte urgente y problemático de la actualidad, encuentra en la consideración de las tradiciones modernas no sólo la posibilidad de conocer o recordar a algunos clásicos —razón por sí suficiente para muchos—, sino también una manera de confrontarse con aquello que pretende —correcta o incorrectamente— haber superado.

Aún más, mantener la atención sobre el pensamiento político-filosófico moderno permite evitar juicios simplificadores y parciales, permite no olvidar que la modernidad fue/es más compleja de lo que se reconstruye para ser rechazado en los ataques de la postmodernidad; además de su rostro racionalista y sistemático, la modernidad vió la afirmación del escepticismo humanista[8], del estudio de lo contradictorio y complejo, o irracional (pasiones, magia astronomía, inconsciente). Además de afirmar un ideal de

7 Cfr. *etctera. Semanario de política y cultura,* no. 14.

8 Agrippa de Nettesheim, Montaigne, Pascal.

razón que mantenía aún la presencia de fundamentos absolutos, dió lugar al ejercicio crítico de la razón en su continuada labor de reformulación teórica.

Aun más fuerte, nos parece, es la idea de que la modernidad afirmó valores, realizó logros teóricos, culturales (en sentido amplio), imprescindibles e irrenunciables que, a pesar de su imperfección o incumplimiento, siguen siendo fundamentales para pensar una sociedad compleja como la nuestra. Prescindir de las enseñanzas de la modernidad sería renunciar a la posibilidad de encontrar y recuperar algunos hilos interpretativos, algunos criterios y/o valores que sirvan para orientarse en el marasmo de la crisis ideológica y filosóficas contemporáneas.

2. La época que llamamos "moderna" siempre ha sorprendido, interesado, fascinado, por su peculiar manera de hablarnos del hombre, del mundo natural, de la sociedad, y con ellos, de las acciones, del conocimiento, de los fines "humanos meramente humanos". Dos referencias pueden servirnos para delinear una imagen sumaria pero mínima de la era moderna. La del humanismo-renacimiento, movimiento inicialmente literario y luego cultural de gran envergadura, portador de la afirmación de un sentir humano profundamente positivo, que a través del estudio filológico-filosófico de los clásicos encontraba las matrices para expresar la fuerza de su pensar y sensibilidad; esto es, la afirmación del hombre como principio de definición de sí mismo[9] y todos sus actos (como "persona", como sujeto político, como sujeto de conocimiento, como *homo oeconomicus* por excelencia, etc.). La segunda imagen, la "secularización": proceso de desacralización, de pérdida de lo sagrado de ámbitos y contenidos, que ya no coinciden directa e inmediatamente con lo religioso y las verdades teológicas; los bienes (antes eclesiásticos) así como la economía, la política y la moral adquieren sus contornos definidos y su autonomía como esferas aparte, gobernadas por principios propios, no dependientes necesariamente de otras y superiores verdades. Ambas nos hablan de autonomía (autonomización), de fuerzas o capacidades del sujeto (la *vir,* virtud humana), de un fundamento arraigado en la realidad fáctica de los hombres.

Frente a la idea e ideal clásico del mundo político y del universo como un cosmos heterogéneamente ordenado y armónico, objetivo, superior, la modernidad afirma su conocimiento del

9 Recordemos *De dignitate et excellentia hominis* de Giannozzo Manetti y *De dignitate hominis* de Pico de la Mirandola.

mundo natural y social a partir de la causalidad fáctica, de las *leyes* fenoménicas, y, por lo tanto, como mundos con un orden de tipo meramente natural, sin apelación a esencias trascendentes; mundos (tanto el natural como el social) mecanicísticamente entendibles y reproducibles (imitación de la naturaleza, creación artística, creación del orden social). Mientras el mundo antiguo concebía tanto la naturaleza como la sociedad en tanto órdenes jerárquicos y dependientes de una voluntad trascendental, cuyos fines respectivos estaban fijados de una vez por todas, el mundo de los modernos supera la visión clásica, coherentemente organizada y plenamente delimitada para afirmar una concepción no integrada según necesidad *natural,* sino armada a partir del uso de la limitada razón humana, concepción del conocimiento fragmentada o por ámbitos. El organicismo y el naturalismo ceden el lugar al individualismo y al cientificismo.

Junto con ello la teleología y la definición preestablecida (por esencia o naturaleza) deja lugar a la determinación de fines a partir de la razón y de la voluntad humana; "fines", así, naturales (sin esencias de por medio), contingentes, también accidentales. La conciencia de los "nuevos espacios" que se abren a la conciencia moderna es la que permite al ser humano apreciar sus capacidades mentales, sus habilidades creadoras, esto, sus *virtudes* en la *infinitud* o *indefinición* de los horizontes que tiene ante sí. Con Nicolás Cusano y Giordano Bruno, podríamos decir que el hombre que llamamos "moderno" logra concebir el "infinito máximo y el infinito mínimo", aquellos espacios no finitos o delimitados tanto en *lo grande* como en *lo pequeño,* donde el hombre en su autonomía puede definirse libremente a sí mismo y la organización de una sociedad; es más, puede intervenir en la construcción de una sociedad más justa, adecuada a sus aspiraciones.

En este marco, el hombre se esfuerza en dar respuestas a aquellas mismas preguntas que ocuparon a sus ilustres antepasados acerca de los fines de una sociedad, del estado óptimo, de las razones de la acción humana, de la justificación del poder político, etc.; sin embargo, el resultado es cualitativamente diverso: el medio usado para contestar, la razón, ha adquirido un diferente espíritu y los fenómenos que aparecen ante los ojos de los hombres han adquirido sentido distinto, positivo, desconocido.

En este cambio de época, de sentir y de ver las cosas, la idea de justicia no escapa a la transformación de su sentido. Para en-

tender sus raíces, así como sus implicaciones, debemos tener presente la idea de lo político en la modernidad.

La política es ahora contemplada como ámbito con principios y reglas propios por conocer y saber seguir; deja los horizontes suprapolíticos para asir el sentido que el sujeto *en* la política da a la perspectiva que abre ante sus ojos. Los objetivos estrictamente políticos (obediencia, orden, soberanía) y las características (capacidad de mando, astucia, monopolio de la fuerza) propiamente políticas aparecen en toda su luz con autores como Maquiavelo, Grocio, Bodino, Hobbes. La concepción "nueva", "moderna" de la política no tiene ya un fundamento extramundano, la sociedad no cumple con principios naturales, la conducta política se desprende del mandato divino. La política es ahora lugar de la interacción de individuos particulares que se enfrentan e interrelacionan para la decisión, institución y reglamentación política. El ámbito político es reconocido como *artificial,* no natural, no prefijado; la virtud política es un *ars,* una habilidad; la política es, entonces —desde los primeros modernos hasta Weber, Marx y nuestros días—, un *instrumento* —manipulable— privado de fines consustanciales. A diferencia de la visión propia del mundo clásico, la política no es el lugar donde se cumple o realiza el orden superior del *cosmos;* no es entendida como ámbito para el cumplimiento de la voluntad o justicia trascendente a lo terrenal.

3. Centrar el análisis de la concepción moderna de la política permite situar la problemática de la justicia en su relación con un producto de esta misma serie de transformaciones y que pueden ayudar a pensar la relevancia de la nueva idea de justicia; la nueva manera de explicar y fundamentar la relación mando-obediencia. En efecto, la modalidad de pensar la política con el advenimiento de los tiempos modernos implica radicales mutaciones en la manera de responder a una de las preguntas centrales de la filosofía política: ¿por qué debemos obedecer?, ?cuál es el fundamento de la obediencia?[10]. Esta "pregunta dolorosa"[11] de la política encuentra su diversa contestación en la búsqueda de razones, argumentos racionales, calculables o computables, y no ya en el orden cosmogónico predeterminado desde la noche de los tiempos, o en la realización de un *deber ser* connatural al hom-

10 Bobbio, N. *Dei possibili rapporti tra filosofia politica e scienza politica,* Laterza, 1970.

11 Bodei, Remo, *etctera,* (próximo por publicar). "Individualizado", entonces, no por un contenido particular para una persona específica (prerrogativa o privilegio), sino en cuanto individuo abstracto. Cfr. Semerari, Fulvio. *Potenza come diritto. Hobbes, Locke, Pascal,* Dedalo, 1992.

bre, o en la identificación con mandamientos divinos. La pérdida de fundamentos heterogéneos a la política hace que el núcleo central de su dinámica —la relación mando-obediencia— modifique las "cargas" que la constituyen: el fundamento del poder político —enjuiciado en el tribunal de la razón moderna— reside en la aceptación racional por parte del sujeto, en su consenso. Sólo esto lo justifica, lo legitima.

Como puede verse, el encontrar las nuevas bases del ser de la política y de la obligación política implica profundos cambios en la concepción de justicia. Para la mentalidad clásica antes mencionada (cosmogónica y global), la justicia era concebida como coincidencia entre *cosmos* y *polis,* como orden armonioso naturalmente instaurado; la modalidad de expresión de la justicia es la medida, la mesura *(logos),* su virtud la *sofrosyne.* Desde Solón, los griegos llevaron adelante la idea de un equilibrio o proporcionalidad que instaurase en lo social-político el orden que la naturaleza sugiere.

Ahora, los elementos que perfilan la modernidad llevan a la consecutiva distinción entre naturaleza y justicia, ya que, por un lado, la naturaleza —*fysis*— es algo físico y estudiado a través del método científico y, por otra parte, la política se ha vuelto —decíamos— una esfera autónoma, artificial, y el arte político ha devenido en instrumento. Esto significa que la justicia, el orden justo es ella misma, para los modernos, un producto *artificial,* una construcción de su mentalidad y capacidad estrictamente política.

El origen o la raíz de tal concepción podemos encontrarlo en la misma afirmación del *individuo,* sujeto racional y consciente de sus *virtudes,* que ha sido el núcleo de nuestro acercamiento a la modernidad. Así pues, el poner al hombre como punto de partida de concepciones epistemológicas, ontológicas, políticas, antropológicas, etc., colocó la potencialidad humana, la capacidad de hacer uso de sus habilidades en la base de todo otro tipo de construcción, abstracta o concreta. La potencia del hombre es ahora el fundamento de todo lo que el hombre puede lograr; es, entonces, base o fundamento de todo derecho y derecho ella misma.

Sea en las formulaciones de la *Utopía* de Tomás Moro como en las más realistas formulaciones de un Maquiavelo o del estado de naturaleza de los iusnaturalistas, el hombre tiene derechos a partir de sus capacidades y de las acciones que desarrolla en consecuencia; diversamente entendida y dirigida, la potencia humana puede crear una sociedad más justa y vivir en ella según su desempeño (Moro); el hombre político —príncipe— funda su

derecho a la obediencia en su capacidad de hacer buen uso de la experiencia y la historia en circunstancias determinadas (Maquiavelo); para los iusnaturalistas —a pesar de las diferencias con respecto al carácter histórico o no, de conflictualidad o de paz, de ausencia total o presencia parcial de reconocimiento de derechos ajenos— la potencia humana determina el derecho "a todo" (Hobbes), "a todo lo que puede" (Spinoza), a la propiedad fruto de su trabajo (Locke), etc... Aun en el estado de naturaleza, el incontenido ejercicio de la potencia individual es derecho, un derecho "natural".

De aquí que el derecho es la parte de justicia que atañe al individuo y sus acciones; es un derecho *individualizado,* sólo basado en su potencia y en el elemento de carácter individual. Un ejemplo puede ser la superación del derecho estamental, en el que el individuo sólo tiene derecho a partir de la pertenencia a un estamento, a un contexto; el sujeto *libre,* moderno —el de los burgos— tiene derechos en tanto *persona,* en cuanto *voluntad.* Cuando en su momento Hegel nos habla de la figura del contrato —ya en la realización del *Espíritu objetivo*— hara fundar su peculiaridad en el "reconocimiento entre personas" y en "relación de voluntad a voluntad"[12]. La misma idea de hacer uso de las capacidades que constituyen al hombre se encuentra en la base del espíritu de la Ilustración y de las teorías liberales: el Hombre tiene "derechos constitutivos" (como "ser humano" y como "ciudadano").

Después de reconocer en las nociones de potencia y derecho subjetivo (es decir, del sujeto *qua* sujeto), respectivamente, la base y la característica primaria de la idea moderna de justicia podemos acercarnos a los temas relevantes y críticos sobre los que se dirige la preocupación o evaluación de un orden social justo. El primero, como en todas las pocas es el de la *acción* humana; el segundo —sobre todo en la modernidad— es el de la *propiedad,* y el tercero el mismo *enjuiciamiento moral* de las instituciones y de las leyes por parte del sujeto.

Nos parece que lo "novedoso" en la época moderna con respecto a la valoración de la acción del hombre es la vinculación —o no— al derecho —o ausencia de— que está detrás; a saber la valoración de ciertas acciones (particulares, económicas, políticas) a partir de la existencia de un derecho (natural, en un estado de naturaleza, o de un derecho positivo en una condición civil). Para

12 El sujeto es libre porque puede intervenir en diversas esferas, ahora como propietario, comerciante, artesano, privado, etc. Cfr. *Filosofía del derecho*, párr. 71.

la política —ámbito que nos interesa—, una acción es justa cuando se desarrolla en los cauces definidos de los derechos y deberes (piénsese en la preocupación hobbesiana o lockiana de precisar cuándo y por qué la acción política del soberano o del ciudadano es "justa" o no, justificada o no).[13]

La propiedad, por su parte —desde Platón—, es reconocida como elemento importante para la organización política y de un orden justo. Pero es en la era moderna donde adquiere la plenitud del reconocimiento de un derecho individual de apropiación, a partir ya sea de la potencia del individuo en la condición natural o de la voluntad de la persona de relacionarse contractualmente con otras en un orden jurídico. No sólo desde Aristóteles a los liberales del Siglo XIX constituía el factor determinante para el *status* político, sino que su lugar central en la determinación de la justicia en política se pone en relevancia cuando, al ser derecho de un ciudadano[14] y característica determinante en la nueva sociedad económica (mercantilista y luego capitalista), deviene un objeto indiscutido de conflictos de intereses —entre individuos y/o clases— y, por lo tanto, de luchas.

Lo característico de la evaluación crítica del sujeto moderno del ordenamiento político es la presencia de la búsqueda racional de argumentos para aceptar la validez de un cierto orden —político, social o legal— y se dirige a reconocer —o denegar— el carácter legítimo de éstos; aquélla tiene sus raíces en la idea de la justificación por el consentimiento racional y, a la vez, moral de los individuos.

Estos tres puntos álgidos del debate sobre la justicia —acción, propiedad y evaluación de la legitimidad— son traducibles a los valores y temas controvertidos de todos los tiempos pero que nos interesan en su formulación moderna; la libertad relativa a las acciones humanas; la igualdad centrada en el equitativo acceso al disfrute de bienes, principalmente la propiedad o ausencia de ella en un orden político; la capacidad de los individuos de enjuiciar racional y moralmente las instituciones políticas y legales.

13 En el campo de lo moral, la cuestión se hace mucho más compleja y difícil de resumir; pero si es posible hacer una bárbara generalización —entre moralistas racionalistas e irracionalistas— sería correcto decir que lo que caracteriza el tratamiento de una acción moral es la *autonomía* del sujeto; en la consideración de lo justo, sólo entre los utilitaristas —en parte entre los relativista— parece claro encontrar la determinación de los sujetos como criterio.

14 Habría que recordar que para Locke y para Rousseau comienza ya desde la condición natural, aunque en el segundo con connotación e implicaciones negativas al inaugurar la decadencia en el estado de corrupción y conflicto.

Si reconemos como temas polémicos centrales de la reflexión sobre la justicia en la modernidad a la acción y la propiedad en los *términos propuestos,* esto es, "justas" si fundadas en un "derecho" del individuo en cuestión, es necesario dar un paso más y precisar en qué consiste y qué relevancia tiene hablar de derecho sujetivo. Se hace, entonces, relevante la doble pregunta: ¿Cuándo la acción, la propiedad y el enjuiciamiento de las instituciones son o están fundadas en un derecho y qué implicaciones propiamente "modernas" tiene ello?

La condición de algo como derecho de calidad positiva —no natural— se encuentra en su existencia como ley —obviamente—, pero más concretamente como aquel mandato emitido de la *auctoritas,* del poder político soberano. Como sabemos, la formación del poder como "soberano" es una conquista de la modernidad, el primer paso de la conformación del estado moderno tal como lo conocemos: el reconocimiento de la supremacía de un poder político en cuanto tal (no natural o divino) y de su superioridad por encima de los poderes "intermedios"[15]. La modalidad moderna de la justicia es prioritariamente la ley; ley cuyo fundamento es *humano,*[16] afirmada y defendida por un poder político legítimo pero desacralizada y abierta a una discusión política pluralista, al cuestionamiento permanente, ya que la justicia política es ciertamente prevalentemente legal, pero no se reducen a él los horizontes —económicos, morales, estéticos, etc.— de justicia.

La condición, entonces, para que algo sea justo o conforme a derecho reside en la existencia de su contenido como "ley", y ésta última sólo es una norma que *debe ser* observada porque se origina en el acto *decisivo del poder político soberano legítimo* —construcción esencialmente moderna—.

Por lo que respecta a la crítica racional y moral de las instituciones baste recordar como Hobbes —uno de los pensadores políticamente más conservadores— reconoce el derecho natural de los individuos de sustraerse a un poder político que no cumple con la función con la que fue instaurado; en general, la modernidad afir-

15 Cfr. Hobbes, Hegel, Schmitt.

16 Podrá objetarse que la condición política que los iusnaturalistas quieren afirmar se pretende realizar con los derechos "naturales", válidos por las leyes de la Naturaleza y, de esta manera, detrás de la formulación humana de la ley tenemos un fundamento absoluto. Sin embargo, si miramos de cerca veremos que la particularidad del iusnaturalismo moderno (*racional,* con pretensiones demonstrativas) y la idea del poder *político,* en cuanto instrumento imparcial para la consecución y mantenimiento del orden y la paz, rompen con los antecedentes de la antigüedad clásica y medieval.

ma al respecto la preocupación por la *legitimidad,* por aquella necesidad de encontrar un fundamento racional a la aceptación de un poder político o de una estructura legal determinada. Y este consenso además de ser racional, es irrenunciablemente moral; el sujeto moderno es sujeto de derecho prevalentemente no sólo por ser sujeto jurídico, sino también por ser sujeto moral.

La respuesta al punto de la relevancia de la presencia del derecho sujetivo moderno se víncula íntimamente a la respuesta anterior y nos servirá de puente para regresar a la discusión contemporánea. Hablar de derecho sujetivo, de lo justo como lo conforme a la ley (orden positivo), subraya una dimensión propiamente moderna de la justicia: la existencia de instituciones públicas estatales y la aparición del derecho público.

En efecto, aunque a nosotros nos parezca evidente, es primeramente en la época moderna cuando la necesidad de *instituciones* que sortearan y dirimieran los conflictos (económicos, religiosos, pretensiones de dominio) de manera imparcial, o por lo menos en función de la necesidad de poner fin a las contiendas sin fin, y satisficieran las distintas partes (pensemos en el *Leviatán* de Hobbes).

Y es sólo en la época moderna que aparece el *derecho público* claramente distinto y opuesto. Como hace notar Hegel, las contiendas entre el poder eclesiástico y el temporal, entre estados nacionales, necesitaban de una regulación que el derecho medieval y aún el romano no podían ofrecer; era necesaria la articulación jurídica de relaciones entre entidades soberanas, autónomas e independientes. Es decir, con la modernidad se afirma la intervención institucional del estado para regular una sociedad de iguales[17], una sociedad legal. Lo justo, la idea de justicia de nuestra época se articulará así, con la acción conforme a la ley positiva y a la intervención estatal. Ejemplo de ello es la idea de justicia distribuitiva que presupone la existencia o creación de *estructuras* que permitan repartir bienes y servicios y compensar las diferencias naturales y sociales de los individuos. "Justicia" desde Moro a Marx[18] es el ideal de *organización* social que regula imparcialmente la respuesta a las necesidades humanas reconocidas como derechos.

17 Bobbio, N. *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política,* México, F.C.E., 1985.

18 En Marx las "estructuras" que regirían en la sociedad comunista para la aplicación del principio de las necesidades y capacidades es obscuro al no existir una teoría del Estado propiamente dicha. Sin embargo, el cumplimiento del principio requiere de "algún" tipo de estructura.

La interrelación de justicia y legalidad, de legalidad y política, de política y justicia siempre ha suscitado grandes problemas —y a ello no escapa este artículo— acerca de la dimensión moral subjetiva ante el enjuiciamento de la legalidad (¿es la ley justa?), de la autonomía del sistema legal del político (¿la legalidad se agota en la decisión política?), del ejercicio "justo" del poder político (¿la legitimidad se agota en la legalidad?).

3. La modernidad afirma la idea de justicia como artificio, como producto humano del ámbito político para responder a las nuevas exigencias en lo económico, social, moral, etc. Su fundamento reside en la elaboración —interesada, calculadora y racional— de los hombres mismos que han encontrado y afirman contenidos secularizados para sus fines terrenales, sin perder horizontes ideales y, al contrario, forjando otros grandes proyectos. En un largo camino que conflictiva pero progresivamente entretejerá la relación de justicia con el ordenamiento jurídico monopolizado por el poder político soberano, y con la afirmación de los derechos humanos en leyes, la justicia se manifiesta o entiende siempre más como un andamiaje, una estructuración u organización de los poderes de la sociedad para regular de manera imparcial o equitativa el disfrute de beneficios y el desempeño de obligaciones. La justicia articula, así, lo justo para unos con lo justo para todos manteniendo como elemento central la salvaguarda de los derechos individuales fundamentales.

Se afirman así, por un lado, una idea de la historia como teatro de la actuación humana, como medio no tanto para alcanzar la inmortalidad, sino para transformar al mundo e imprimir en el curso de los acontecimientos la dirección que los sujetos quieren; por otro, se afirman valores, históricamente enriquecidos, de libertad e igualdad.

La idea de la justicia como organización del acceso a bienes y deberes sociales es la que está presente en las teorías de justicia distribuitiva, cuyos modelos han interesado a los pensadores contemporáneos. Si bien la justicia distribuitiva no agota en sí toda la problemática de la justicia en general ni de la legalidad, ella es la formulación que ha dominado en los modelos de la filosofía contemporánea. Sin embargo, tales modelos tienen un enfoque más de filosofía moral que propiamente de filosofía política; sin negar la vinculación de la ética con la política, sin olvidar el gran campo de problemas que su relación plantea, ni tampoco la importante presencia de lo moral en la evaluación de instituciones,

hablar de la justicia sólo en términos éticos y privilegiar sus versiones deontolólicas, hace a la formulación las teorías de la justicia algo demasiado abstracto. La relega a una discusión intelectual sobre principios —nobles— pero que no trasciende teóricamente el ámbito académico para intentar responder efectivamente a exigencias políticas reales. La ausencia de la preocupación para una efectividad que no descanse meramente en la racionalidad —discursiva o calculadora— de los individuos, que no está basada necesariamente en situaciones ideales e hipotéticas, que no reciba su fuerza sólo de la coherencia y estrategia argumentativa, hace que la solución sea meramente moral y que ésta filosofía no logre un carácter político.

La afirmación de valores típicamente modernos hace que la reflexión acerca de la justicia se enfrente al difícil reto de defender tales valores y forjar condiciones para su difusión.

Para ello es necesario el nivel relativo de generalidad de los mismos, sin el cual su fuerza se vería peligrosamente mermada; además, es necesario mantener criterios relativamente claros y razonables para la valoración de los sucesos vinculados a acciones humanas, sin lo cual "todo valdría lo mismo" y, por lo tanto, —para decirlo con Sor Juana— "habiendo razón para todo no hay razón para nada". Pero, sin tampoco olvidar los grandes desafíos de una sociedad de creciente complejidad y la importancia de defender asimismo la pluralidad de valoraciones, hay que recordar en primer lugar que el pluralismo es esencialmente moderno y, luego, que la respuesta adecuada no parece ser el abandono de toda posibilidad de pensar la generalidad y la presencia de criterios razonables.

Ciertamente hay que abandonar los intentos de fundamentos absolutos, que pretenden ser válidos y demonstrables (objetivos) como es el caso del universalismo metodológico temprano-moderno[19], o incluso de los residuos de fundamentación absoluta de los iusnaturalistas en una naturaleza humana o el horizonte global y definitivo de la filosofía de la historia de corte idealista o socialista. Pero entre lo absoluto y la "nada", la modernidad ha afirmado el camino —difícil y contradictorio, pero viable— de la afirmación histórica de valores generalizables, de derechos que, acompañados por instituciones políticas, siguen siendo un horizonte imprescindible y deseable.

---

19 Ferrara, Alessandro. "Justice and the good from an eudaimonistic standpoint", *VII Congreso Nacional de Filosofía,* Cuernavaca, 1993.

"EL CONCEPTO DE LA JUSTICIA EN EL NEOLIBERALISMO"

Gerardo de la Fuente Lora
UAM-I

El neoliberalismo, que surge de frente y como consecuencia de las teorías de la crisis de legitimación del capitlismo y de la ingobernabilidad de la democracia, es a la vez una teoría económica y una propaganda que pretende modificar la sociedad global, colocando al individuo como sujeto soberano en su "libertad para seleccionar". No supone entonces una noción de justicia, puesto que las libertades y responsabilidades del individuo se presentan como incompatibles con cualquier esquema de justicia social en tanto que distributiva. En las sociedades abiertas, por tanto, el mercado permite guiarnos sólo por normas abstractas, generales e impersonales, pero no por objetivos comunes: ello mplica una despolitización de la economía y una economización de la sociedad que se resuelve en términos de expectativas racionales.
Sin embargo, esta pura administración de las expectativas ha perdido eficacia, toda vez que no ha proporcionado ninguna forma de verdad, de consenso, o de efectiva realización política, lo que habla de una progresiva sustitución del criterio de optimalidad por el de mera sustentabilidad: un mero seguir viviendo que no da cabida a mejoras sociales —pero que en esta misma medida, pensando en los sectores menos favorecidos, salta de nuevo y de lleno la necesidad de un concepto de justicia para la construcción de una teoría de la sociedad que cubra el hueco de un neoliberalismo hoy por hoy —por estas razones y en este sentido— prácticamente extinto.

No estoy muy seguro de que el neoliberalismo, o lo que queda hoy de este movimiento, tenga una noción de justicia. Cabría citar las palabras de Frederick Hayeck (conferencia de España, 1976), con las que resumía el punto de la siguiente manera: "Fácilmente cabe evidenciar la inanidad de la expresión 'justicia social' tanto por la vía de advertir la imposibilidad de que pueda llegarse a un acuerdo en relación con lo

que exige en cada caso concreto, como reflexionando sobre la inexistencia de prueba alguna que permita decidir acerca de cuál de las dos partes tiene razón cuando exista desacuerdo". Conviene recordar por añadidura que ningún preconcebido programa redistributivo en la práctica podría tomar realidad en la medida en que se pretendiese respetar la libertad del ciudadano para proyectar su propia existencia. La responsabilidad del ser humano en lo que atañe a su propio actuar es principio radicalmente incompatible con ese anhelado esquema redistributivo".

Así, la justicia social para uno de los autores más representativos de la corriente neoliberal es un sinsentido, es inaplicable a una sociedad de mercado porque los resultados del mercado no son justos ni injustos. La libertad y responsabilidad del ciudadano es incompatible con cualquier esquema redistributivo. Nadie, según Hayeck, ha podido producir una norma general de la que se pueda deducir lo que es socialmente justo. La justicia es una superstición; de hecho, dice Hayeck, el ideal de justicia es un atavismo que nos viene de tiempos pasados, cuando los hombres primitivos buscaban la comodidad y eran tan pocos los que podían tener objetivos comunes. En la civilización, sin embargo, no puede haber justicia social, no puede haber justicia redistributiva porque la civilización implica necesariamente la sustitución de objetivos colectivos, comunes por normas abstractas generales. El mercado, en ese sentido, sería el mecanismo que nos permitiría guiarnos por normas abstractas, generales e impersonales, al contrario del socialismo por ejemplo, que, según Hayeck, implicaría objetivos comunes y, por lo tanto, la obligación de los individuos a seguir patrones de conducta específicos, mismos que negarían la posibilidad de libertad y de expresión de sí mismos. La sociedad abierta, entonces, es un lugar donde hay normas abstractas y no hay justicia social en el sentido de justicia redistributiva. Incluso, según Hayeck, no se puede criticar al mercado por la desigualdad; ciertamente el mercado la produce, pero la desigualdad de puntos de partida no es una objeción válida.

Por otro lado, la desigualdad de ingresos es necesaria y favorable para el aumento del producto social; de hecho, para Hayeck, la desigualdad de ingresos es justa e imprescindible. En todo caso, si se planteara el dilema de disminuir el nivel de vida para disminuir la desigualdad, podríamos ocasionar que la sociedad no sobreviviera; si nos planteáremos objetivos de política,

por ejemplo, reducir la pobreza radicalmente, lo más probable es que acabáramos con la sociedad misma porque una sociedad abierta amplia, como en la que vivimos, no puede subsistir a partir de plantearse objetivos comunes. Cuando Hayeck termina su conferencia, concluye que la justicia social es incompatible con el mundo civilizado. Este sería el diagnóstico más general de la justicia neoliberalista; no contendría un proyecto de justicia si por ella entendiéramos justicia redistributiva, es decir, tomar acciones para favorecer a unos sectores de la sociedad en vez de a otro. Sin embargo, cabría examinar con más detalle qué es esto del neoliberalismo para retomar los términos de Hayeck y explicar por qué no propone el concepto de justicia social, y preguntar si es posible que una teoría social o una postura político-económica pueda sobrevivir sin plantear un concepto de justicia social.

La caracterización del neoliberalismo se ha vuelto cada vez más difícil debido al extendido uso del término; por neoliberalismo se puede mentar una específica corriente política conservadora, aunque no tenga un programa económico determinado, o bien podemos reducir neoliberalismo a la receta del Fondo Monetario Internacional para el ajuste de las economías, por ejemplo: control salarial, privatización, presupuestos balanceados, disciplina fiscal y monetaria de regulación y libre comercio. No sabemos ya, en buena medida qué es el neoliberalismo o qué se mienta cuando se habla de neoliberalismo; esta ambigüedad de la significación permite, ciertamente, que lo neoliberal tenga una gran capacidad de atracción para gobiernos, sectores sociales y políticos; sin embargo, tomaré la idea de que el neoliberalismo está constituido, en primer lugar, por una teoría económica que no podemos caracterizar adecuadamente en la medida en que no tomemos sus teorías económicas básicas como punto de partida. En relación a esta cuestión de la economía, cabe subrayar, como dice David Hauter, que el neoliberalismo, en tanto teoría económica, tiene la característica de ser dos cosas a la vez: por un lado, una economía y, por otro lado un slogan, una publicidad. Si algo caracteriza al neoliberalismo como teoría económica es esta conjunción de propaganda y teoría, publicidad y concepto; cabría examinar si esta relación entre teoría y propaganda es casual o está inscrita en la teoría misma. En primer lugar, analicemos el lado de la propaganda neoliberal: la primera característica del discurso neoliberal es su pretensión de ser exhaustivo; tiene un ánimo demiúrgico. El secretario de Hacienda de México dice, por ejemplo: "La presente administración desde su ini-

cio ha orientado sus esfuerzos a la modernización de la vida nacional en todos sus ámbitos"; lo mismo afirma el responsable de la privatización —junto con Raúl Alfonsín— en Argentina, Manuel Tonaira: "Hay que cambiar el todo, no sólo las partes, para modificar efectivamente las actitudes en que se sustentan las sociedades mercantilistas". El discurso neoliberal, entonces, es total; sea cual sea su proyecto de entrada lo que plantea es que el neoliberalismo va a modificar a toda la sociedad global. Ahora bien, modifica a la sociedad global pero ubica como sujeto del cambio, como espacio de la transformación, el primer nivel de lo económico, a diferencia por ejemplo de Keynes, que proponía que el Estado operara sobre los grandes agregados macroeconómicos. El neoliberalismo toma como punto de partida al individuo; habla de transformación global, pero coloca al individuo como sujeto económico soberano. Es más, la oferta del neoliberalismo es exactamente ésa: le ofrece al individuo la propaganda neoliberal, la soberanía. Sin embargo, si el verdadero cambio se ubica en la posición del individuo, entonces resulta que la transformación, la idea de rupturas globales, queda sustituida por la idea de una infinidad de pequeños ajustes a nivel individual; porque si se está suponiendo que el único actor en la vida económica es el individuo, entonces la transformación global solamente podrá ser pensada como la transformación de los individuos o por los individuos. Sobre esta base, sobre el punto de partida individual, propaganda y teorías se van tejiendo. Toda la propaganda neoliberal puede resumirse en la consigna de Milton Friedman: "libertad de elegir" *(freedom to choice)*. Lo que propone a cada uno de nosotros el liberalismo publicitario es exactamente esa oferta: que tengamos libertad de elegir. Es una propaganda compleja porque el enunciado de Friedman "libertad de elegir" no es moralista, no está pidiendo grandes aportaciones individuales a la conducta, no exige deberes; nos está diciendo simplemente un enunciado ético: que podamos elegir independientemente del contenido de nuestras elecciones. Pareciera que el neoliberalismo no prejuzga cuál puede ser nuestra conducta, simplemente quiere que ésta se desincohersione. El neoliberalismo seduce precisamente porque si se ofrece la libertad de elegir, cuando menos yo la tomo; a mí me encantaría poder elegir; ya estoy harto de dominaciones, compromisos, autoritarismos, y el neoliberalismo me vende la idea de que yo, como individuo soberano, puedo elegir. Desde luego, ustedes, como filósofos o en camino de serlo podrían

pensar que lo que plantea el neoliberalismo no es la posibilidad de elegir sino de seleccionar. Asistir a un mercado no quiere decir, en términos de Sartre cuando habla de la elección de elegirse uno mismo, formarse, crearse, lanzarse por los vericuetos de la libertad, de la existencia; lo que quiere decir es que selecciones productos en el mercado. En todo caso, lo importante de que el neoliberalismo plantee una propaganda ética y no moralista, es que la crítica al neoliberalismo no puede darse por el lado moralista. No puedes decirle al neoliberal que lo que está proponiendo es una teoría carente de valores porque dirá que si tú quieres seguir una postura vital con valores, la sigas, que él nada objeta, cualquiera que sea tu elección en términos morales. Te dice que puedes elegir, también la moralidad si así quisieras hacerlo. No se puede criticar al neoliberalismo, insisto, desde el punto de vista moralista. Hay una oferta de libertad de elección y hay un discurso permanente por parte de los grupos dominantes, del personal de gobierno, de los empresarios privados, que insistirán permanentemente en esta idea de la libertad de elegir que nos propone el neoliberalismo.

El neoliberalismo surge de frente y como consecuencia a dos diagnósticos de la sociedad capitalista contemporánea: por el lado del pensamiento marxista o de izquierda, el neoliberalismo surge frente a las teorías de la crisis fiscal del Estado o, en términos de Habermas, frente a la teoría de la crisis de legitimación del capitalismo; por el lado de los autores de otras corrientes, surge frente a la teoría de la ingobernabilidad de la democracia. Ambas teorías se parecen mucho. Claus Offe, en su libro *Sobre la crisis del estado del bienestar,* ha reflexionado sobre cómo fue posible que a finales de los años 70 la perspectiva de Habermas, por ejemplo, y la de la comisión trilateral, coincidieran estando en los dos extremos del espectro político. Como sea, ambas teorías acentúan un problema: el que el estado de bienestar habría producido una sobrecarga de demanda al poder político; crearía, además, expectativas de resolución de problemas por vía política para todos los sectores sociales. Había una amplia politización de lo económico: ése era el problema; hasta hace muy poco incluso México estaba en tal situación. Un conflicto económico, entre patrones y trabajadores, en el estado de bienestar podía resolverse recurriendo a la demanda frente al Estado. Si no había solución a la huelga, se podía recurrir al poder público para que éste decidiera, y en el mismo caso estaban todos los movimientos sociales;

así, por ejemplo, un movimiento popular por servicios afecta directamente al Estado pero un movimiento donde se enfrentara una parte de la ciudadanía a otra parte, como un movimiento en contra de un uso de suelo determinado o que se pusieran comercios en algún lugar, se resolvía recurriendo nuevamente al Estado. Los jubilados podían hacerlo para exigir garantías frente a sus demandas; los niños, los ancianos, las mujeres, los jóvenes y todos los sectores sociales tenían expectativas del bienestar y el Estado asumía la obligación de satisfacerlas. Por eso, los autores de izquierda hablaban de una crisis fiscal del Estado porque ante el exceso de demandas ya no tenía la capacidad para resolver los problemas; no había manera de recaudar el suficiente dinero por ninguna vía para atender expectativas del bienestar social cada vez más amplias. Esto podría originar también una crisis de legitimación en la medida en que el Estado estuviera basado en la idea del bienestar creciente de los individuos. Por el lado de la sobrecarga de demandas es obvio que había problemas de gobernabilidad para la democracia, en la medida en que el exceso de demandas impediría que el Estado siguiera cualquier acción coherente. Porque si hay que satisfacer las expectativas de bienestar de todos los sectores sociales, llegará un momento en que éstas sean contradictorias. No siempre es posible dar seguridad al mismo tiempo a patrones y a trabajadores. Estos dos diagnósticos, la crisis fiscal del Estado y la sobrecarga o ingobernabilidad de la democracia, son los antecedentes del neoliberalismo, que tiene como primer objetivo justamente el despolitizar la economía. Si en algo se puede resumir el proyecto neoliberal es en esto: se trata de lograr que los conflictos sociales sean sólo eso y no conflictos políticos. Para lograr tal objetivo, se ponen en marcha las políticas, por ejemplo, del Fondo Monetario Internacional, o la de la separación del Estado respecto a una serie de áreas de la economía, etc. En general, el propósito es permitir que sea la regulación mercantil la que solucione los conflictos y no la intervención del Estado; una manera de lograr esto (o una manera teórica más general, independientemente de los instrumentos que utilizará el Estado para despolitizar la economía) sería lograr que la sociedad se economizara. Si se trata de despolitizar la economía hay que economizar a la sociedad; se intentaría que todos los individuos actuaran siguiendo cálculos económicos, es decir, que la racionalidad económica premiara todas las esferas de la vida social, en lugar de la racionalidad polí-

tica anterior. El cálculo se refiere, entonces, a la infininidad de estimaciones que hacen los individuos o empresas que componen la sociedad. Además, para proponer la economización de la sociedad, para proponer el hecho de que todas nuestras interacciones, no sólo las que consideramos económicas sino también las que consideramos más subjetivas y personales, como las relaciones amorosas, por ejemplo, se volvieran económicas, el neoliberalismo establece una justificación importante que no se puede dejar de lado porque en buena medida es válida. Su propuesta es libertaria porque está eliminando el lugar privilegiado que tenía el Estado en la sociedad, mismo que ocupaba por el conocimiento privilegiado que poseía, según argumento de Hayeck. Cuando suponemos que el Estado puede llevar a cabo una política económica para el bienestar de toda la población, suponemos que sabe más que todos los individuos que conforman la sociedad, ya que el Estado, por su capacidad de estadística, por la organización institucional con la que cuenta, por el personal de gobierno, por infinidad de razones sabría cuál es el futuro deseable y los medios para alcanzarlo. Frente a esta idea —de que el Estado sabe más que nosotros, que por lo demás es una vieja idea de la filosofía política, inserta también en el *Leviatán* de Hobbes, por ejemplo—, no sólo se están transfiriendo al soberano los derechos, la libertad, sino también el conocimiento: el *Leviatán* de Hobbes sabe más que los individuos que conforman la sociedad. Lo mismo ocurre en el caso de Rosseau, donde también la voluntad general es más ilustrada que la de cada uno de los individuos. Frente a esta postura clásica de la filosofía política, el neoliberalismo dice que el Estado no es un sujeto de conocimiento privilegiado; el único conocimiento que es accesible en una sociedad es el que tiene cada uno de los individuos y además es intransferible; solamente el individuo sabe lo que tiene que saber para sobrevivir en esta sociedad. En términos económicos, solamente el empresario sabe lo que le conviene operar para subsistir como empresa y obtener ganancias; el Estado no puede planificar ni conducir la economía porque uno sabe lo mismo que el individuo sabe. En todos los casos, no sólo en lo económico sino en cualquier otra área de la vida social, el Estado no tiene conocimiento superior; el único conocimiento válido, accesible en una sociedad, es el conocimiento de los individuos. Son ellos los sujetos fundamentales y son ellos, por lo tanto, los que, si actúan económicamente, van a modificar globalmente la sociedad. Desde luego, aquí cabe pregun-

tarse si el neoliberalismo en verdad eliminó al Estado como un sujeto privilegiado. En Latinoamérica, donde hemos vivido más de una década de políticas de ajuste neoliberal, hemos visto que el Estado neoliberal ha utilizado todo su poder y todo su conocimiento para imponer esa política. No parecería que el Estado hubiera sido eliminado como sujeto privilegiado por las políticas neoliberales; sin embargo, sobre esta cuestión los neoliberales podrían afirmar que estamos en época de transición y que seguramente en el momento en que ésta se completara, es decir, en el momento en que se desregulara la economía, se sacara al Estado de ahí, entonces podríamos suponer que realmente el Estado no es un sujeto privilegiado y que el mercado regirá todas las interacciones sin ninguna interferencia estatal.

La cuestión es si el neoliberalismo, con este proyecto de economizar a la sociedad o despolitizar a la economía, podría funcionar como algo más que una política de transición, a pesar de sus propias propuestas. ¿Qué es lo que está en juego para resolver este problema en toda la polémica económica actual? Es la medición de la conducta, es decir, el problema para el neoliberalismo, y también para la teoría económica en general, es medir la conducta, no el saber cómo van a actuar los sujetos; es un problema distinto al que se plantearía una teoría ética. Una teoría económica no plantea cómo actúan los individuos sino cuánto actúan. Por ejemplo en la polémica entre keynesianos monetaristas (entre los "dinosaurios" y los "modernizadores"), está en juego el saber cuánto actúan los sujetos. Keynes decía que si aumenta la tasa de interés en el banco los individuos van a ahorrar más pero guardarán una parte en el bolsillo, es decir, tendrán preferencia por la liquidez; meterán una parte de su dinero en el sistema económico pero otra la guardarán en el colchón. Los monetaristas, por su parte, dicen que no existe tal preferencia por la liquidez y, por lo tanto, cuando haya un aumento de la tasa de interés, los individuos ahorrarán todo su dinero en el banco. Este es un problema muy interesante en la teoría económica porque de él se deriva la velocidad de circulación. Sin embargo, ni keynesianos ni monetaristas preguntan si los individuos van a ahorrar: están seguros que lo van a hacer; el problema es cuánto van a ahorrar. Toda la polémica gira en torno a este problema; todas las escuelas de economía asumen que el individuo busca la máxima utilidad y el mínimo costo, pero ¿qué tanto va a decidir en cada caso concreto? El saber qué tanto, en economía puede

significar un programa exitoso de ajuste o un fracaso, pero sobretodo, tanto en la economía como en la sociedad esta diferencia en la cantidad de la elección individual significa una política disciplinaria diferente. En otros términos, la polémica es importante porque cada una de estas dos escuelas propondrá una manera diferente de conducir la sociedad o de disciplinarnos a nosotros mismos. Si los individuos en México quieren ahorrar más, de acuerdo con el Estado, entonces habrá una política de disciplinamiento para que ahorren más; si lo que se necesita es inversión, entonces habrá una política de disciplinamiento diferente; es decir, si se trata de economizar a la sociedad, de lograr que todos los individuos realicen sus interacciones siguiendo cálculos económicos, si este es el proyecto neoliberal, entonces de ahí se deriva una política muy interesante, una política de reducción de los salarios, porque si no hay dinero, se debe empezar a actuar económicamente. Reducir salarios es disciplinar a la gente; si nada más tiene diez pesos para hoy entonces va a tener que calcular económicamente su gasto; si tuviera mucho dinero, no tendría que actuar económicamente. Se origina una política de disciplinamiento que tiene que ver con el cuánto se actuará y, por otro lado, con la idea general de economizar a la sociedad: este es el propósito neoliberal: disciplinar a la sociedad para sustituir a la disciplina política por la económica y, en la etapa de transición, utilizar todo el poder del Estado para lograr justamente esa transformación. El neoliberalismo tiene como eje la llamada teoría de las expectativas racionales, esa es la especificidad neoliberal en medio del campo de la economía; todas las economías disciplinan y asumen que los individuos buscan maximizar su utilidad y reducir sus costos, pero la manera en que lo hace el neoliberalismo es a través de esta teoría de las expectativas racionales. Está basada en la idea de que los individuos actuarán siguiendo justamente sus cálculos, sus previsiones sobre lo que ocurrirá en el futuro. Pero también se basa en la idea de que habría una pequeña diferencia entre lo que los individuos perciban y lo que esté sucediendo; por ejemplo, la teoría de las expectativas racionales asumirá que el individuo evaluaría un pequeño aumento local de precios considerando la historia anterior de éstos, considerando su propia experiencia en relación a los precios; en esa circunstancia, el Estado puede actuar para hacer creer al individuo que las expectativas que hoy mantiene frente a un cambio de precios serán correspondientes con sus experiencias

anteriores. Esto significa que la teoría de las expectativas racionales, por un lado, hace que el Estado intervenga en la sociedad, ya no a través de instrumentos directos de conducción política sino a través de disciplinamiento, como toda política, pero basada en esta idea de promover esperanzas, miedos, riesgos, adhesiones; es una política muy clásica porque también para los políticos clásicos la política estaba movida por las pasiones, como Hobbes por el miedo o como Adam Smith por el interés. Gobernar, entonces, para el neoliberalismo es eso: administrar expectativas; para Keynes y para las teorías anteriores gobernar era administrar la demanda, dar, distribuir, y redistribuir dinero, establecer justicia distributiva para que quienes estuvieran en las posiciones sociales más bajas pudieran comprar, echar a andar una economía en crisis.

No se trata de dar dinero, sino de crear expectativas. Por eso, los programas gubernamentales, económicos en la época del neoliberalismo no cumplen las metas que se proponen; véase el caso de México en donde ninguno de los programas nacionales de desarrollo, ninguno de los pactos de solidaridad ha cumplido sus objetivos; y no importa que los cumplan, porque la función de establecer una meta no es cumplirla, como en el caso de Keynes, sino establecer un patrón para las expectativas. Todo mundo sabe que el gobierno no va a cumplir sus propósitos de crecimiento de las exportaciones, por ejemplo, pero sí hay certeza de que se va a empeñar en determinado camino. Proponer una expectativa que más o menos oriente las previsiones de todos los individuos: eso es gobernar una sociedad en el estilo neoliberal. Y todos los actores pueden saber que no hay programas que cumplir pero que hay ciertos parámetros de conducta que se van a mantener. El Estado, entonces, tiene como objetivo, según una estrategia neoliberal, mantener la regularidad de las leyes, la legalidad, cuando menos en teoría, porque intenta crear un ambiente favorable para que todo mundo tenga expectativas: si las leyes cambiaran todos los días entonces no habrían expectativas estables, aunque un gobierno neoliberal pueda cambiar repentinamente las leyes, justamente para tomar la iniciativa en este juego de las expectativas. Cuando todo mundo crea que las cosas tomaban determinado rumbo, el Estado podría cambiar las leyes y llevar a los actores para otro lado. Una teoría de administración de las expectativas, es decir, una teoría del gobernar como administrar expectativas es lo que propuso el neoliberalismo frente a la crisis

de la gobernabilidad de las democracias, frente al diagnóstico de la crisis fiscal del Estado.

Por lo demás, en la etapa actual el neoliberalismo ha encontrado problemas para echar a andar o para mantener esta teoría del gobernar como administrar expectativas; pero los teóricos neoliberales no contaban con que los otros factores sociales y no sólo el Estado también aprenden a administrar expectativas. La idea de la política como espectáculo ahora está muy difundida; por un lado, deriva de la voluntad propia neoliberal de hacer del gobernar la creación de expectativas; si se trata de crear expectativas, entonces gobernar es crear, hacer, organizar el espectáculo. Si eso es gobernar, resulta que también los individuos dan el espectáculo, empiezan a moverse de acuerdo con la creación o eliminación de expectativas; vivir en un mundo donde la política es neoliberal es como hacer una política de ajedrez en la que lo importante no es la colocación de las piezas sino los gestos, la finta de los jugadores; es jugar un pókar donde no importa qué cartas se tienen sino cómo se manejan, si se apuesta o no, si hay eficacia o no en la manipulación de la expectativas de los demás: esto es una política neoliberal y esto, entre otras cosas, me parece que ya no se puede mantener, porque una política de administración de expectativas precisamente se vuelve ineficaz cuando todos los actores aprenden que se trata de un juego. El Estado finta y nosotros también empezamos a fintar; el Estado engaña y también nosotros empezamos a engañar. El problema de esta cuestión es que se va acabando el lenguaje de una teoría del gobierno como administración de expectativas. En México, solidaridad ya no significa nada; dentro de poco igualdad social tampoco, ni justicia ni ningún otro término significará nada, porque cuando los términos se utilizan para crear una expectativa, si no se cumple, entonces los términos pierden significado. Hay un problema nuevo de gobernabilidad al que no atendió el neoliberalismo que tiene que ver con el lenguaje: en algún sentido y en algún punto tendría que existir alguna forma de verdad, de consenso o alguna realización efectiva en política para que el juego pueda reproducirse.

En esta rapidísima revisión, el neoliberalismo es, en primer lugar, una propaganda y una teoría económica que, por estar basada en las expectativas racionales permite una congruencia entre propaganda y teoría; el neoliberalismo no puede dejar de ser propaganda y teoría simultáneamente porque la teoría dice que

la conducción de las relaciones individuales ha de darse a través de la administración de expectativas. En segundo lugar, el neoliberalismo es una teoría que surge de las teorías sobre las crisis de la gobernabilidad de las democracias y, por lo tanto, que propone una nueva gobernabilidad: la gobernabilidad vía administración de expectativas. Pero el neoliberalismo no puede cumplir su propio programa, porque, como ya se dijo, la administración de expectativas no puede mantenerse por largo tiempo; sin embargo, el neoliberalismo tampoco puede mantener hoy su programa porque con la caída del socialismo real no ha quedado más remedio que ver cuáles son las características reales del mercado. Todo el discurso neoliberal, incluido el de Hayeck, está basado en la idea de que el mercado es el mecanismo óptimo para la distribución de los recursos sociales; el mercado, dejado a su propia dinámica, sería capaz de distribuir los recursos de la mejor manera posible si no hubiera intervenciones gubernamentales. Esto es la optimalidad del mercado, la idea de que el mercado es la mejor forma de distribución, porque entre otras relaciones es impersonal. Así, si alguien se propusiera repartir el pastel social con determinado criterio, es decir, con justicia distributiva, jamás podría lograr el consenso de todos. Cualquier criterio que se propusiera no tendría acuerdo general; por ejemplo, si se pretendiera darle a cada quien según su trabajo —un criterio socialista de Marx— no habría censo porque hay algunos que trabajan más y otros menos, unos tienen capacidades para trabajar más y otros no. Si se planteara cualquier otro principio de distribución (a cada quien según su necesidad, su ubicación geográfica su edad), podrían establecerse decenas de criterios de distribución para la justicia social y no habría acuerdo; en cambio, el mercado, de manera impersonal, distribuye a cada quien según reglas propias y según la habilidad de cada uno; cada uno tiene la justicia que se merece, según su habilidad en el mercado: esta es la gran oferta del neoliberalismo en cuanto a justicia social, por eso no tiene criterio de justicia social, si por éste se entiende un proceso de distribución explícito sobre el que tuviéramos que asentir o negar.

Al caer el socialismo se tiene que empezar a ver cómo funciona el mercado, para después descubrir que no funciona óptimamente. Un teórico del Fondo Monetario Internacional, Tymothy Dilain, asume abiertamente que no se le puede pedir al mercado una distribución óptima sino una distribución sustentable. El

mercado ya no puede ofrecer los mejores resultados, lo único que puede ofrecer es que el juego se pueda seguir jugando; ya no va a dar a cada uno los beneficios que merecía, pero por lo menos, dice Tymothy Dilain, el mercado puede dar beneficios para seguir viviendo. La sustentabilidad, entonces, está sustituyendo la optimalidad no sólo por la desigualdad social que se vive en todo el mundo sino también por los problemas ecológicos. El mercado no puede resolver los problemas ecológicos, y los teóricos neoliberales tienen que asumir que frente a la optimalidad sólo queda la sustentabilidad como criterio posible. Ahora bien, cuando se trataba de administrar expectativas ¿por qué los actores jugaban el juego de las expectativas? porque había la gran promesa de que el mercado distribuía de la mejor manera; se jugaba a las expectativas porque se asumía que el mercado daría a cada uno lo mejor posible. Pero cuando se sustituye la optimalidad por la sustentabilidad, ya hay la certeza de que el mercado no otorgará lo mejor posible, sino aquello que permita seguir jugando, algo que puede ser muy bajo. Podemos continuar jugando en la economía capitalista siendo muy pobres pero ya no tenemos ninguna expectativa de que mejoraremos, solamente de que podemos seguir aquí. La sustentabilidad, entonces, termina con la universalidad del mercado, con sus posibilidades absolutas, un mercado óptimo es un mercado que ya no satisface el juego de todos a través de las expectativas; si ya no se pueden satisfacer expectativas, entonces los actores volverán a luchar porque la política sustituya lo que no puede resolver el mercado; otra vez se presentarán demandas frente al Estado, los sectores menos favorecidos exigirán que haya una acción directa de beneficio, una acción política directa, porque si el Estado solamente garantiza sustentabilidad, los menos favorecidos podrían seguir siendo menos favorecidos eternamente. Por eso, por la no optimalidad, me parece que el neoliberalismo actualmente ya no existe. Cuando hablamos de justicia en el neoliberalismo tenemos que referirnos a un movimiento que existió en una década pasada pero que hoy por hoy ya no existe como movimiento general ni como teoría económica central; la teoría de las expectativas racionales se ha vuelto una teoría entre otras. Hoy, los que fueron neoliberales se dividen en dos grandes grupos: los universalistas, autores como el mismo Hayeck o como James Buchanan, que buscarán criterios universales y generales para la organización de la sociedad, y autores como Huntinton que son comunitaristas, autores que asu-

miendo que, si el Estado no es universal, no puede garantizar sus propias promesas, entonces hace falta justificar al mercado, ya no en términos de razón universal, yo no en términos de su efectividad global sino en términos de las costumbres de la comunidad. ¿Por qué el mercado? Los comunitaristas responderían que porque así se ha acostumbrado en esta sociedad capitalista occidental, porque es nuestra tradición y es nuestra etnia y ya no porque responda a valores universales, ya no porque responda a una racionalidad global. Esa es la gran diferencia entre las dos corrientes actuales de lo que fue el neoliberalismo: universalistas que dirán que el mercado, la oferta de la libertad de elegir, son cuestiones que se derivan de principios generales, universales, que valen para todos los países y que además puede proponerse, entre otras cosas, la construcción de un mercado global; comunitaristas, que por su lado dirán que no hay justificaciones universales para el mercado y por lo tanto solamente puede basarse el mercado en nuestras tradiciones nacionales. Autores como Huntinton, por ejemplo, hablaron en un artículo muy reciente en Folina First de un choque de civilizaciones; la nuestra, la occidental, es la que asume al mercado y a sus mecanismos de distribución como válidos porque esa es nuestra tradición. Otras civilizaciones, por ejemplo, la islámica, no lo aceptará y esto llevará a un enfrentamiento violento entre civilizaciones. Estos autores comunitaristas pueden ser muy beligerantes; por ejemplo, Huntinton dice que no podemos criticar a la Organizacion de las Naciones Unidas por ser manejada por los Estados Unidos, pues eso es lo que tiene que hacer cualquier civilización: tiene que apropiarse de las instituciones para luchar frente a otras civilizaciones porque su justificación es histórica; en fin, universalistas y comunitaristas padecen del problema de que el neoliberalismo, como teoría de la gobernabilidad, ha terminado, es decir, no se puede gobernar a las sociedades vía administración de expectativas; eso ya se intentó y no se puede. Si seguimos engañándonos unos a otros, con espectáculos la sociedad se desgobierna, se vuelve ingobernable, y por otro lado el mercado ya no funciona, ya no será lo óptimo. Estas dos teorías están tratando de encontrar una nueva formulación, un nuevo paradigma que sea capaz de dar respuesta a esas preguntas que quedan planteadas: ¿qué puede ser gobernar una sociedad compleja como la nuestra si gobernar no es administrar expectativas? Las desigualdades sociales no pueden resolverse simplemente por el

mercado ni por la intervención política. Por un lado, la intervención política crea crisis fiscal del Estado; por otro, el neoliberalismo carece de un concepto de justicia social y las desigualdades se van a mantener. No hay un concepto de justicia en el neoliberalismo, pero tampoco existe en las elaboraciones actuales que lo han sucedido; ni Huntinton ni Hayeck ni Buchanan ni nadie que haya venido de la cepa neoliberal, tiene una idea de cómo podremos resolver hoy el concepto de justicia; sin embargo, lo que sí se puede concluir de todo esto es que hace falta un concepto de justicia; la caída del neoliberalismo es una manera de decirnos que no se puede construir una teoría de la sociedad para seguirla si carece de un concepto de justicia. ¿Qué concepto de justicia pueda ser el que sirva a nuestra sociedad? Eso es algo que todavía está por verse.

II. ANALES

KIRCHER Y ALGUNOS FILÓSOFOS MEXICANOS EN EL SIGLO XVII

Mauricio Beuchot
UNAM

Se sabe que el polígrafo jesuita Atanasio Kircher mantuvo correspondencia con algunos novohispanos.[1] *Lo hizo, en efecto, con Francisco Ximénez y con Antonio Favián. El primero era un jesuita francés que laboraba en Puebla, a saber, François Guillot, a quien se le había "castellanizado" su apellido como Ximénez. A través de él, el sacerdote poblano Favián entró en conocimiento del jesuita alemán, y mantuvo con éste un carteo abundante y verboso, bastante ambiguo; pues, en parte, le animaba el interés intelectual, pero, también, el interés político de que intercediera por él para algún obispado en México. Kircher no pudo obtenerle lo que quería, prevenido en parte por las cartas —no siempre bien intencionadas— de Ximénez en las cuales expresaba sus opiniones sobre Favián. Estas cartas nos hablan de la cultura novohispana del seiscientos, en concreto —y es en lo que nos centraremos— del aprecio que se hizo de la filosofía hermética, en boga en ese momento, singularmente de la desarrollada por Kircher.*

La carta que da comienzo a todo este asunto fue la de Ximénez a Kircher en 1655. Allí le dice que es Guillot quien lo había conocido en el colegio que la Compañía de Jesús tenía en Lyon. Por unos misioneros jesuitas alemanes que iban a Filipinas, había visto la obra de Kircher intitulada *Magnes.*[2] Eso le movió a escribirle para reanudar la antigua amistad y para solicitarle sus obras, que eran muy apreciadas y deseadas en la Nueva España, no obstante se conse-

1 Cf. I. Osorio Romero, *La luz imaginaria. Epistolario de Atanasio Kircher con los novohispanos,* México: UNAM, 1993.

2 Es decir, *Magnes, sive de arte magnetica* (Colonia, 1643). La bibliografía de Kircher viene en I. Gómez de Liaño, *Athanasius Kircher. Itinerario del éxtasis, o las imágenes de un saber universal,* Madrid, Eds. Siruela, 1990, p. 41. Con base en este autor corregiremos algunos títulos dados por Favián.

guían pocas. Ximénez era a la sazón rector del Colegio del Espíritu Santo en Puebla (1 [2]).[3]

Faltan varias cartas, sobre todo de las de Kircher. Se siente la curiosidad de conocer su reacción, y no sólo adivinarla a partir de las cartas de Favián. Pero sabemos que la antigua amistad de Ximénez con éste se recuperó y que, gracias a Ximénez, Favián no resistió la tentación de atreverse a escribir a personaje tan ilustre como Kircher, quien se encontraba en el colegio romano de la Compañía. Debido a ese impulso, al leer lo que puede suponerse es la primera carta de Favián a Kircher, en 1661, el primero se presenta a éste como sacerdote secular, fundador de una congregación piadosa de presbíteros, llamada Compañía de Cristo Nazareno; también le dice que vivía en Puebla junto al Colegio del Espíritu Santo, donde celebraba misas y charlaba con Ximénez. Por él había conocido algunos libros de Kircher. Asimismo pide le venda un juego de su obra completa y muchos instrumentos científicos de la época, que dice necesitar para sus investigaciones. Alude, en particular, a la *Misurgia universalis,* como libro suyo que había leído (4 [2]).[4] También menciona libros que no posee pero que están en el catálogo de las obras de Kircher, como las *Primitiae gnomicae cacoptricae*[5] y los *Specula melitensia.*[6] También el *Mundus subterraneus* y el *Ars magna quam combinatoriam appellamus,*[7] "que es uno de los que —manifiesta el poblano— más deseamos ver" (4 [6]). Favián le solicita además libros sobre aparatos musicales y relojes, que él es ducho en reparar y hasta en fabricar. Muchos de esos aparatos (curiosos y científicos) aparecen en las ilustraciones de Kircher, a las que alude, por ejemplo en el *Scrutinium Phisico de peste* (4 [7]).[8]

En otra carta de Ximénez a Kircher del mismo año, se menciona el *Oedipus Aegyptiacus,* los *Itinera exstatica,*[9] el *De peste* y la *Misurgia.* Se habla además de que Favián quiere comprar to-

3 Citaremos las cartas en la edición de Osorio, con el número respectivo de la carta y en seguida el número del párrafo encerrado entre corchetes.

4 El título correcto es *Musurgia universalis* (Roma, 1650).

5 El título correcto es *Primitiae gnomonicae catoptricae* (Aviñón, 1635).

6 I.e. *Specula melitensis encyclica* (Nápoles, 1638).

7 Debe ser la *Poligrafia nova et universalis ex combinatoria arte detecta* (Roma, 1663, según el título completo que da G. Fraile, *Historia de la filosofía,* Madrid: BAC, 1966, t. III, p. 471), esto es, del mismo año de la carta, y no la bastante posterior *Ars magna sciendi* (Amsterdam, 1669).

8 El título es *Scrutinium pestis physico-medicum* (Roma, 1658).

9 Al parecer, son dos libros: *Itinerarium extaticum* (Roma, 1656) e *Iter extaticum* II (Roma, 1657).

das las obras de Kircher (5 [1]). Eso nos muestra el interés que empezaba a cundir en México por la filosofía y la ciencia herméticas, cosa que culminará en sor Juana, a finales de ese siglo.[10]

En una carta de Favián a Kircher, de 1663, aquél agradece a éste el haberle enviado una cierta cantidad de sus obras,

> en cuyo estudio ocupado —le expresa— y embebido en las operaciones de sus maravillas, gastaré incansablemente todo el resto de mi vida, loablemente ocupado en tan gustosa enseñanza; de que espero en Dios, Nuestro Señor, resultará el aprovechamiento mío, y el de otros muchos destos reinos; porque, favorecido y ayudado y defendido de tan gran maestro, me atreveré, de aquí en adelante, a dar a la estampa algunas obritas que había trabajado, mejoradas con la autoridad de Vuestra Paternidad e ilustradas con la enseñanza de su sabiduría y, así, merecerán por tan costoso traje y tan lucidas galas el aplauso que por el suyo tosco y desaliñado desmerecían. (9 [1])

Tenemos más datos de los libros de Kircher que se tenían y leían aquí por alusiones y elogios de Favián a algunos de ellos. Para empezar, no tenía aún el *Arte Combinatoria* ni el *Mundo subterráneo,* pues en la carta vuelve a solicitarlos. Se ve que Kircher había notificado a Favián que había concluido su libro *Ars magna gravium et levium seu mechanicus thaumaturgus,*[11] pues éste le insta a publicarlo ([17] y [41]). Además, encomia el *Ars magna lucis et umbrae* y la obra llamada con el larguísimo título de *Cryptologia nova qua catoptrica arte duo amici non tantum occultos animi conceptus, observantes nullo negotio sibi manifestare... possunt,*[12] en la cual se habla de cómo enviar mensajes cifrados entre amigos, de modo que puedan manifestarse sus pensamientos sin percatarse de ello los circunstantes. No solamente eran largos los títulos de las obras de Kircher, relativas a esa ciencia extraña como era la que surgía del hermetismo, sino que aun englobaba los asuntos que hoy nos aparecen de lo más peregrino y hasta ocioso. En esa misma línea de maravillas, se mencionan la *Magia parastática*[13] y el *Arte magnético* ([26] y [29]). Era el cúmulo de cosas con las que se recubría la ciencia hecha en el barroco.

10 Cf. la obra de Octavio Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe,* México: FCE, 1983 (3a. ed.), pp. 224 ss.
11 No se encuentra en la lista de Gómez de Liaño.
12 Tampoco se encuentra en la lista de Gómez de Liaño.
13 Tampoco se encuentra en la mencionada lista.

En otra carta de Favián a Kircher, de 1664, el poblano agradece al jesuita la promesa de enviarle el *Curso mathemático* de Gaspar Schotus, S.I., y la *Magia natural* (15 [6]). Lo cual nos da más conocimiento de los autores y textos que usaban nuestros novohispanos de aquel entonces. El P. Schott o Schotus fue un discípulo de Kircher que se ocupó mucho en compendiar y comentar obras de éste.[14]

En otra carta del mismo, fechada en 1666, da las gracias por el envío de varios instrumentos científicos. Además menciona estar construyendo una máquina del *Arte magnética,* y agrega que quiere hacer o conseguir otras de la *Criptología nova*[15] y del *Arte de la luz y la sombra.* Como se ve, Kircher había encontrado en Favián un apasionado seguidor de sus investigaciones científico-filosóficas (20 [11]).

Asimismo, Favián dice tener las obras de Juan Caramuel,[16] hablando sobre todo de que éste enseña el modo como pueden aprenderse todas las ciencias, dentro del ámbito enciclopedista y omniscio característico de la ciencia y la filosofía del siglo XVII. Añade:

> Otro autor también he hallado que en un tomo bien grande enseña el modo de aprenderlas brevemente y, al fin, trae las combinaciones de Vuestra Paternidad Reverenda; llámase Sebastián Izquierdo y es de la Compañía de Jesús; intituló su libro *Pharus scientiarum;* pero si he de decir lo que siento, juzgo que el uno y el otro le han hurtado a Vuestra Paternidad Reverenda su enseñanza; al menos a mí, poco ni mucho me cuadra el modo con que el uno y el otro tratan de enseñar las ciencias, ni es inteligible lo que proponen, porque a mí no me cuadra ni entiendo lo que otros enseñan sino lo que Vuestra Paternidad Reverenda escribe, pues parece que le ha dado Dios esa gracia, que a todos cuadra. (20 [13])[17]

Y agrega —un tanto presuntuosamente— su adhesión a Kircher y que es de los pocos que lo entienden:

14 Cf. G. Fraile, *op. cit.,* p. 470.
15 No aparece en la lista de Gómez de Liaño.
16 Juan Caramuel de Lobkowitz (1606-1682), cisterciense, inclinado al mecanicismo y adverso a Aristóteles, gran científico además de filósofo. Ver G. Fraile, *op. cit.,* pp. 428-429 y R. Ceñal, "Juan Caramuel. Su epistolario con Atanasio Kircher", en *Revista de Filosofía* (Madrid), no. 12 (1953), pp. 107-147.
17 Sobre Sebastián Izquierdo, cf. J. L. Fuertes Herreros, *La lógica como fundamentación del arte general del saber en Sebastián Izquierdo. Estudio del "Pharus Scientiarum"*(1659), Salamanca: Eds. Universidad de Salamanca, 1981.

> Yo, al menos, puedo decir con verdad que muy fácilmente entiendo cuanto Vuestra Paternidad Reverenda escribe; cuando no se ha hallado en este reino quien poco ni mucho le penetre sus escritos; nuestro amigo el reverendo padre Francisco Ximénez se admira de aquesto mucho y, desde antes de que yo escribiera la primera vez a Vuestra Paternidad Reverenda, dijo una y muchas veces que sólo yo en esta tierra había de penetrar y entender a Vuestra Paternidad reverenda con mucha facilidad; si el padre ha acertado o no, bien el tiempo lo dirá... *(ibidem).*

Finalmente, le recuerda que le envíe el *Mundo subterráneo*, el *Curso matemático* del P. Gaspar Escotto *(sic)* y la *Magia natural* (20 [17]).

Por otra parte, en una carta de Ximénez a Kircher, de 1666, el primero acusa recibo de la *Poligraphia nova et universalis* de este último, y dice que conseguirá sus demás obras editadas por Jansonio de Amsterdam (27 [1]). Por esa carta sabemos además que está al frente del Colegio de San Pedro y San Pablo, de México (27[2]).[18]

Amplia y obsequiosa es la carta de Favián a Kircher del año de 1667. Menciona el *Oedipo egiptiaco,* diciendo que envió unos papeles de palo de linaloe, dibujados por los indios de Oaxaca, con jeroglíficos parecidos a los que hay en esa obra. Se alude asimismo a la dedicatoria que Kircher hace a Favián del *Magneticum naturae regnum,* Romae, Typis Ignatii de Lazaris, 1667. Así como Favián le llegó a decir que eran almas gemelas, en esa dedicatoria Kircher lo adula diciéndole que ellos son —desconocidos el uno para el otro personalmente y habitantes de dos polos opuestos del mundo— un ejemplo de la fuerza del magnetismo en forma de simpatía. Kircher habla de su admiración y aprecio por él, pero con un cierto dejo de desprecio por las Indias:

> Me admiraba también —dice en su dedicatoria— la erudición y el cultivo de todas las buenas artes en ti, indígena del Nuevo orbe; o por mejor decir, no me podía persuadir de haber encontrado en aquellas peregrinas regiones de América, y en partes para nosotros ignotas del cielo, a un varón abastecido con tantos recursos de virtudes, dotado por Dios con tantas prendas de gracias; hasta que con el recíproco intercambio de cartas, ya ganado por el transcurso de algunos años, despojado de toda ambigüedad, encontré, algo mayor que toda excepción, que tú no

18 Evidentemente se refiere al P. Gaspar Schott o Schotus —como aparece llamado en una de las cartas.

eres de origen de los indios, sino nacido de la ilustre familia de los Fabios de Génova, injertado en el árbol hispano... (33, pp. 113-114).[19]

En ese mismo libro, Kircher inserta el ejemplo de ciertas conchas que tienen magnetismo como el del pez torpedo, y aduce una carta de Favián como prueba de eso por la experiencia que se ha hecho en estas tierras (34, pp. 115-128). Favián dice haberlas descubierto, y Kircher les da el nombre de "conchas mexicanas".

En la otra línea de correspondencia, Ximénez escribe a Kircher ese mismo año de 67. Acusa recibo del *Oedipus Aegyptiacus,* de la *Misurgia,* del *Iter exstaticum* y del *Liber de peste.* Se queja de que no venía en el envío el *Obeliscus pamphilius* que Kircher decía haber remitido.

Tampoco el *Magnes.* Encarece, más que a los mexicanos, a los otomíes, "quienes desde el diluvio fueron los primeros que habitaron esta Nueva España" (38 [1]).

Ese mismo año, en noviembre, vemos otra carta de Favián a Kircher. Acusa recibo del *Obelisco* (aclara que había ejemplares para él, para Ximénez y para el arzobispo de México), así como de la *Arithmologia* (con ejemplares para los mismos y para el obispo de Puebla) y de *El mundo subterráneo* (40 [2-3]). Pero no venía el *Curso mathemático* del P. Gaspar Schotto. Esto es muy importante para conocer los gustos filosóficos de esa época, en la cual ya convivía con la escolástica el pensamiento hermético, que estaba destinado a desaparecer a finales de ese siglo.[20]

El helioscopio había llegado incompleto, y faltaban otros instrumentos. Favián alude al libro de la *Magia* de Schotto (se trata más bien de una adaptación que este otro jesuita hizo de la obra homónima debida a la pluma de Kircher). Alude a una obra que él (Favián) ha estado escribiendo y que pondrá a su consideración. Nos enteramos allí de que la escribirá en castellano, "lo uno porque en todos estos reinos no se practica el latín; y lo otro porque fuera de las personas eclesiásticas, [y] entre éstas no todas, no hay ninguno que lo entienda de los seglares, si no es tal cual y eso porque le es necesario o ya por ser médicos o canonistas o otros géneros destos semejantes". (40 [14]).

19 Hemos retocado algunas partes de la traducción de I. Osorio.
20 Cf. E. Trabulse, *La ciencia perdida,* México: FCE, 1989.

Aclara que el título de su obra es *Tautología,* y que ya está casi acabado el primer tomo; quiere editar todos los tomos —los cuales serán 5 o 6— con Jansonio. Los dedicará a Kircher, de quien toma muchas cosas. Mas, por faltarle libros de Kircher, mientras llegan ha detenido esa obra y ha escrito otra más pequeña, de un solo tomo de 250 páginas. Agradece el *Mundo subterráneo* y añade que la estampa de Kircher que allí viene la mandará hacer en plumas de colores y oro. Manifiesta tener ya un museo, para el que solicita varias curiosidades. Pide también el *Iter exstaticum coeleste* ilustrado y con comentarios del P. Schotto, editado en Nuremberg (40 [22]).

Favián presenta a Kircher el título completo de su obra, y el asunto. El título y portada, muy a la usanza barroca de los nombres largos, es: *Tautologia exstática / Universal dialogística / cosmimétrica / hagiográfica, physiológica, / philosóphica / geográphica, hidrográphica, topothé- / sica, chímica, subterránea, astro- / nómica, aritmética, óptica, má- / chímica, Musi-armónica / Mística / Dividida en cinco tomos* (p. 149). En cuanto al tema, se finge la aparición del ángel Cosmiel a Theodacto, que en rapto extático dialogan sobre el mundo; se habla de todas las ciencias, y se dan nuevos datos comprobados por experimentos, hechos sobre todo con el helioscopio (o telescopio) y el microscopio. En esta obra se seguirá mucho a los autores de la nueva ciencia, llamados Lynceos. Todo será en honor de Dios y bajo la ortodoxia católica. Que se tratara de la nueva ciencia es de creer, porque precisamente la estaban produciendo los de la *Academia dei Lyncei,* a la cual pertenecía Galileo Galilei. Curiosamente es que esta nueva ciencia que nacía (así llamaba Galileo a su descubrimiento, la físico-matemática: la nueva ciencia, a la que también aborda en sus famosos diálogos sobre ella) será la que desbanque a la ciencia cultivada por los hermetistas, ya con atisbos de experimentación, pero todavía ornamentada por misterios y ocultismos, esa ciencia mística y sugestiva a la cual, no sin nostalgia, podemos llamar, con Elías Trabulse, "la ciencia Perdida".[21]

En una carta de Favián a Kircher, de 1672, aquél esgrime ante éste el tópico, ya un tanto trillado y que suena a falso, de que son de la misma naturaleza e ingenio, y le pide los libros que le dice haber compuesto últimamente: *Latium sive de antiquitatibus territo-*

21 Cf. la obra anteriormente citada de Trabulse y, del mismo, *El círculo roto,* México: FCE, 1984 (2a. ed.), donde trata del mercedario fray Diego Rodríguez, maestro de Sigüenza y Góngora, todavía prisionero de la ciencia que dará paso a la de su discípulo, ya encarrilada por Descartes, Galileo, Kepler, etc. En esa última obra estudia también el hermetismo de sor Juana.

rii romani; Arca Noe, Turris Babel, Archetipum politicum et horaris descriptio, y la nueva edición aumentada del *Arte Magna de la luz y de la sombra.*[22]

Esta última obra le servirá —explica el prolífico Favián, pero de quien no hemos visto los libros, sea porque no se han conservado, sea porque nunca los terminó— para otra que está escribiendo sobre la luz y que ha formado en 10 tomos de a cuarto. La está redactando en castellano, "que es lo que en esta tierra conviene, que el latín no se practica ni usa" (47 [9]), como ya nos ha dicho en alguna otra ocasión, y habla del lamentable estado de las letras clásicas en ese momento en México.

Sigue Favián en dicha carta con su retahila de peticiones, que por lo menos podemos pensar que atiborraban a Kircher y promovían su virtud de la paciencia. Le pide los 4 tomos de la *Magia natural* del P. Gaspar Schott, "a quien Vuestra Paternidad Reverenda —dice con zalamería— los dio para que les sacara a luz en su nombre y a mí me los mandó años ha" (47 [11]). Es decir, ya los había leído. También solicita nuevamente el curso matemático de ese mismo autor —que ya había pedido y es posible que, como la obra anterior, ya hubiera conocido—, con el *Iter* de Kircher comentado por Schott, pues no puede continuar la *Tautología* hasta recibirlos. Pregunta asimismo por las obras nuevas de Juan Caramuel de Boscovich. Y, de éste último, pide *Steganographia sublimiorum ingeniorum crux,* los *Solis et artis adulteria* y el *Musaeum mortis.*[23] Agrega que el *Arte combinatoria* es aquí muy estimada, y pide más ejemplares. Menciona además la *Magia horigráphica*[24] y el *Arte magna de lo grave y lo leve,* que ha aprovechado para los relojes.

Durante todos esos años Ximénez se había distianciado de Favián, o conocía los intereses de éste, pues se ocupó constantemente de prevenir a Kircher sobre él y hasta de desacreditarlo francamente. En su carta a Kircher de ese año de 72 le dice que los americanos —como Favián— son malos amigos, e interesados sólo en lo suyo; ponen "humo de regalitos como alimento de sus cartas", y olvidan la gratitud, la amistad y hasta la humanidad. "Este es —dice injusta y tajantemente— el genio bárbaro de los americanos (49 [1]).

22 De hecho, al comparar la lista de las obras de Kircher confeccionada por Gómez de Liaño, vemos que Favián tenía un conocimiento muy completo de la bibliografía del polígrafo jesuita.
23 Sobre estas obras de Caramuel, cf. G. Fraile, *op. cit.*, p. 428, nota 6.
24 Tampoco esta obra se registra en la lista de Gómez de Liaño.

Sin que hicieran mucha falta estas prevenciones de Ximénez, Kircher estaba en guardia respecto de Favián, aunque no había sido insensible a sus desmedidos halagos. El caso es que, aun cuando Kircher tenía acceso a muchos de los poderosos de Europa, no pudo conseguir para Favián el pretendido y queridísimo obispado. Quedan sólo dos de las cartas de Kircher a Favián. En una de ellas, de 1674, le asegura que le enviará todas las obras que salgan, nuevas o corregidas. Dice que le acaba de enviar el *Arte combinatoria,* al parecer la única que faltaba.

Atendiendo a la edad que tiene, Kircher expresa, conmovedoramente: colocado en estos trabajos, nada me resta sino, agravado poco a poco por la edad, ordenar mi casa para que, antes de que tome el camino de toda carne, algo deje a los pósteros, y son algunos opúsculos ascéticos, para servir con los cuales al único Dios, del alma encendida por el fuego del divino amor... desdeñadas todas las lisonjas del mundo, en la plenitud del espíritu, con mente solícita tome el camino de la eternidad, el cual es el último fin de nuestras acciones (52 [2], p. 174).[25]

25 Hemos retocado en algunos puntos la traducción de I. Osorio.

LA TEORÍA CRÍTICA AL BORDE DEL ABISMO

Gunzelin Schmid-Noerr y Willem van Reijen
Traducción y notas de Blanca Solares.[1]

Los nombres "Teoría crítica" y "Escuela de Frankfort" aluden a una de las tendencias social-filosóficas más significativas del presente siglo. En la obra de sus fundadores, en particular de Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y Herbert Marcuse, se juega política e intelectualmente el destino de toda una época. Su negativa a someterse a los límites de la ciencia establecida, colocó a estos filósofos y teóricos sociales en oposición al stablisment *científico desde un principio y, pronto, también bajo presión política: frente al rápido ascenso del nacional-socialismo, a principios de los años treinta, se vieron forzados a refugiarse en el exilio. Las estaciones de su itinerario fueron Ginebra,*

1 La traducción que ofrecemos fue tomada del libro *Gran Hotel Abgrund. Eine Photobiographie der Frankfurter Schule,* Junius Verlag, Hamburg, RFA, 1988. El libro reconstruye a partir de la reunión de material fotográfico inédito, la historia del Círculo de Frankfort a partir del epíteto "Gran Hotel del Abismo", que de forma peyorativa, Georg Lukács acuñara a fin de criticar el pesimismo del intelectual de izquierda y sus dudas respecto a los procesos impulsados por la vanguardia del proletariado, en los años veinte. El compromiso de los teóricos de Frankfort más que con el proletariado fue siempre con la filosofía misma entendida ésta en su sentido clásico como amor a la Verdad bajo todas las circunstancias, frente a todo condicionamiento externo o instrumental de la teoría por los aparatos de poder, incluido en ellas tanbién, el deslumbramiento del espíritu de la época por la cercanía en la realización del socialismo y el posterior endurecimiento dogmático autoritario de la propaganda de los sectores del DIA-MAT (dialéctico-materialista). El debate entre Lukács y los de Frankfurt rara vez ha sido reconstruida en español. La presente traducción quiere llenar este vacío a la vez que destacar la importancia de la Escuela de Frankfort en relación al lugar de los intelectuales y la teoría en la época moderna. En los últimos años, la publicación de las obras de la Escuela de Frankfurt en ediciones de lujo no implica necesariamente el conocimiento de sus obras; a la vez, sus planteamientos siguen siendo fuente de discusión actual. De manera breve, el presente artículo sintentiza información dispersa y no traducida al español, indispensable a fin de comprender sus proposiciones teóricas; asimismo, da cuenta, quizá, de una de las vetas más significativas del pensamiento frankfurtiano hoy: no es posible teorizar sino en el borde de un paisaje abismático.

G. Schmid Noerr es profesor de la Universidad de Frankfort y actualmente editor de las obras completas de Max Horkheimer en la Editorial Suhrkamp, RFA. Willem van Reijen es profesor de la Universidad de Rotterdam y autor de diversos libros, entre ellos una *Introducción al pensamiento de T.W. Adorno* en la misma editorial, asi como de otros trabajos más sobre J. Habbermas.

París, Londres, luego, sobre todo, Nueva York y, finalmente, Los Angeles. Frente al hundimiento de Europa en el fascismo y la Guerra Mundial, reflexionaron de una manera nueva las consecuencias del gran ocaso de la filosofía y, no obstante sus profundas dudas respecto del espíritu de la Ilustración, se mantuvieron firmes en el ideal de una sociedad humana, trabajando intensamente en un análisis orientado sobre los fenómenos concretos del pensamiento y acción sociales.

Verdad es que, desde su exilio, la llamada Escuela de Frankfort se articulaba en debate también en contra de otros planteamientos. Ya desde los años 20, su marxismo anti-dogmático los distanciaba no sólo de la crítica de la cultura burguesa, sociología científica, ontología y filosofía de los valores de la vida, sino así también de las versiones del marxismo del partido oficial, fuera éste socialdemócrata o comunista. Igualmente, respecto a pensadores como Ernst Bloch o Georg Lukács —los cuales surgieron de manera cercana a la Teoría crítica—, prácticamente no hay una coincidencia que pueda salvarse entre ellos. Al respecto juega un papel decisivo la crítica de la Escuela de Frankfort al utopismo y a las formulaciones metafísicas del materialismo histórico.

El Lukács de *Historia y conciencia de clase* fue considerado por los frankforteanos, en última instancia, casi como un idealista encubierto, que sustituía sin mediaciones al espíritu universal por el proletariado a fin de, a partir de ahí, instaurar en su lugar una especie de certeza sagrada-secular[2], la razón proletaria[3]. Frente al concepto objetivo de la filosofía de la historia de la conciencia de clase del proletariado de Lukács, Horkheimer alza la necesidad de que esta conciencia sea explorada social, económica y psicológicamente, incluso hasta el fondo de su dimensión económica-pulsional. En el lugar del apriorístico progreso lukasiano, lo que Horkeheimer ve, en realidad, es una teoría ambigua (optimista-positiva) de supuestos autoritarios y políticos conformistas.

2 Incluso la pareja de nociones de la obra clave de G. Lukács, *Historia y conciencia de clase,* deviene en último término, aliación teleológica entre el fin de la historia y un protagonista mesiánico: la conciencia, la vanguardia, el Partido, hacia el final apoteótico de la edad dorada en el Estado comunista. (N. del T.)

3 Cfr. Horkheimer "Metaphysische Verklrung der Revolution" en *Obras Completas,* tomo XI. pág. 264 tanto como la 223 en relación con Lukács.

Lukács, por su parte, combatió el pesimismo de Horkheimer, Adorno y su círculo que correspondía, según él mismo, a la "ideología de los productores" y que refleja el ocaso de la clase media, sin que ello implique arriesgar un paso para salirse de su clase y saltar del lado del proletariado en lucha. No comprenden, pues, la crisis del capitalismo como crisis de la cultura en general. Por lo cual, para ellos, la explotación y la lucha de clases se transforman, en cualquier caso, en funciones secundarias, quedándose así a medio camino. Dice Lukács: en su diagnóstico del sin-sentido, en la circunstancia de su duda crónica, confinados en los límites del abismo se establecen (los de Frankfort), finalmente, perfectamente cómodos.

En *El ocaso de la razón,* Lukács se refiere al Círculo de Frankfort aludiendo a Schopenhauer, según él uno de los antepasados del "irracionalismo burgués":

> ..el sistema de Schopenhauer de una arquitectura espiritual formal y claramente construida se levanta como un bonito hotel al borde del abismo, de la Nada, del Sinsentido, construido con todo el confort moderno. La visión cotidiana del abismo, entre placenteras y agradables comidas obras de arte —en esta refinada comodidad— sólo puede intensificar la amistad.[4]

Tal y como lo reconoció en su prefacio posterior en relación con una nueva edición de Teoría de la novela, Lukács veía también a Adorno entre los invitados del Gran Hotel del Abismo.[5]

Sin embargo, existían puntos de vista semejantes entre los frankforteanos y Lukács. Encontramos sobrentendidos sorprendentes entre ambos en las polémicas de entonces, particularmente en contra de otros críticos de la cultura en apariencia radicales. Pero, en contradicción con Lukács mismo se alza el siguiente pasaje de Horkheimer en *Notitzen zu Dämmerung:*

> La participación en la revolución por motivos filosóficos recuerda a los viejos maestros de la necesidad del sufrimiento y de las víctimas (destinadas) para la realización del espíritu. Pero la revolución no tiene nada que ver con sus cruzadas. En contra de la pérdida de sus esperanzas, los metafísicos de la revolución

4 Lukács, G. Die Zerstrung der Vernunft en *Obras,* tomo IX, Neuwied, 1962, p. 218.
5 Lukács, G. *Die Theorie des Romans* (1920). Prefacio, 1962, Darmstat y Neuwied, 1971, p. 16 (T.W. Adorno no perteneció al Instituto para la Investigación Social desde su inicio sino hasta entrada la década de los treinta, de ahí la aclaración de los autores. N. del T.)

> no serán tomados tan en serio por la burguesía ni vistos realmente bien en tiempos tranquilos. Su espíritu afecta al medio altamente burgués como un adorno estético y algunos filósofos ejercen con su sabiduría en los "salons" una mezquindad semejante a otros virtuosos en el campo de las bellas artes. En Alemania, luego de la Guerra, sobre todo, la gran burguesía lee sus escritos no simplemente porque son bastante difíciles de comprender, sino también porque en esta forma religiosa, en apariencia radical, el problema asume una agudeza materialista.[6]

Frente a los refinamientos de "salon", Horkheimer se declara, al final de los años 20, también en coincidencia con el *Materialismo y empiriocriticismo* de Lenin sobre la "barbarie necesaria" que está contenida inevitablemente en toda crítica ideológica materialista: "Mientras la conversación sea "filosófica" la metafísica contemporánea se deja conceptualizar tan poco como nunca antes; la seriedad crítica comienza con la superación de las fronteras de la barbarie hacia la economía y la política, en esta dirección se mueve el libro de Lenin. Se tomó la filosofía en serio".[7]

Más o menos por una década, Lukács acuñó la palabra clave Gran Hotel del "Abismo" para lanzarla en contra de los intelectuales de izquierda que no estaban vinculados a ningún partido. La imagen común de tal polémica se encuentra en el balance negativo de Marx de los "críticos críticos" entre los jóvenes hegelianos tal y como se lee en *La ideología alemana*. Con su enjuiciamiento a la falsa conciencia, Marx reclamaba a los jóvenes hegelianos, que obstinándose en el dominio creciente de la religión, trataran de confundir, en particular, estructuras básicas de la realidad material.

Lukács se ocupa de esto en un artículo posterior bajo el título *Gran hotel abgrund* (del año de 1933), en el que reclama al arte y la literatura de oposición burguesa —entre los que podrían nombrarse a Bernard Shaw, Upton Sinclair y Thomas Mann— la falta de perspectivas del "punto de Arquímedes", el divorcio de clase de la revolución y de la contrarrevolución: la cuestión de la explotación del trabajo asalariado.

> Los problemas del capitalismo en descomposición serán cada vez más irresolubles, amplias capas de lo mejor de la inteligen-

6 Horkheimer, M., *op. cit,* p. 265.
7 Horkheimer, M. "Uber Lenins Materialismus und Empiriokritizismus", en *Obras Completas,* tomo XI, p. 188.

> cia no pueden ocultarse a sí mismas esta pesadilla de la irresolubilidad del problema, cuya solución está, sin embargo, en la base específica de su vida y cuya responsabilidad conforma el material tanto como las bases espirituales de su existencia. Incluso la mejor y más seria parte de ellas caen en la unilateralidad. Hasta el punto límite a partir del cual se abre la doble visión de la alternativa: de un lado, la situación sin salida del intelectual, la auto-superación de su propia existencia intelectual, la caída en los límites de la duda: de otro, el salto vital en un futuro luminoso. Esta ilusión es ya extraordinariamente difícil (para ellos)[8], los productores de ideología, bajo todas las circunstancias. Tendrían que transformarse espiritualmente y en gran medida ser capaces de dar tal salto —como cualquier otra capa de la sociedad. Tendrían que arrojar fuera de sí toda ilusión que haya sido el producto necesario de su situación de clase y la base de su visión completa del mundo y existencia espiritual: la ilusión de la prioridad ideológica del materialismo anti-económico; tendrían que abandonar la cómoda altura de sus hasta ahora plateamientos problemáticos y aprender a discernir que las cuestiones de la cotidianidad "brutales", "ordinarias", "masivas" y "económicas" constituyen el lugar firme a partir del cual podrían encontrar una solución a los hasta ahora, según ellos, problemas sin salida.

Para muchos, la polémica de Lukács en contra de los huéspedes del Gran Hotel del "Abismo" alude sobre todo a una cuestión: a Lukács mismo. El "Abismo de la duda" remite de manera clara al "siempre fuerte imperativo del suicidio", del cual hablaba en el *Diario* póstumo de 1910-1911.[9] Sólo a través de un trabajo intenso y, en último término, de su transformación hacia un servicio teórico preciso al movimiento revolucionario, que para él corporeizaba el progreso, pudo erradicar sus dudas sobre la vida.

> ...el Lukács pre-marxista —así se presentaría después él mismo— trabajaba a fondo y de manera rápida, una parte esencial de su tiempo en la dirección del pensamiento, pero este trabajo fluido de crítica ideológica sanamente se tabuizó como catálogo decadente de pecados.[10] Lukács encontró el "punto de Arquímedes" en la teoría marxista y en la realidad conformada

8 En tiposkript (Copia del archivo de Lukács).

9 Lukács, G., *Diario-Napló,* publicación del Archivo Lukács, Escritos póstumos, Budapest, 1981, p. 48.

10 Wohlfahrt, I., "El *spleen* dialéctico. De la posición de la estética de Adorno" en *Materialien sur sthetischen Theorie Th. W. Adornos,* comps. B. Linder y W.M. Ldke, Frankfurt/Main, 1980, p. 342.

> por el marxismo, en la "fuerza de atracción creciente en la construcción del socialismo y la revolución cultural en la Unión Soviética.[11]

Pero esta esperanza absoluta dividió a la teoría crítica definitivamente durante los Procesos de Moscú de 1936. Si antes hubieran sostenido como Lukács, traído por su impulso crítico-ideológico marxista, que la niebla de los fenómenos de crisis sociales se esclarecerían con tan sólo desplazarse a través de la "teoría correcta de la situación social contemporánea"[12], sus esbozos hubieran sido crecientemente confusos en el curso del tiempo. Claramente aparece, sin embargo, en razón de los estudios téoricos y empíricos del ISS (Instituto para la Investigación Social), que no sería más suficiente sólo con la crítica de la economía política tradicional. Con esta apreciación, la Teoría Crítica tuvo que sostenerse por largos periodos frente a la bien conocida ortodoxia marxista.

Ahora bien, si hoy no hay más ningún "punto de Arquímedes" del cual la crítica social deba ser apoyo bajo cualquier circunstancia, entonces, la cuestión sobre el Gran Hotel del "Abismo" pierde también en esa misma medida su sentido denunciatorio. La perspectiva del abismo no depende estrictamente —ni antes, ni después—, del lujo material de los intelectuales críticos. Lukács mismo tuvo que precisar esto en su apología cuando analizaba esta circunstancia en relación a los trucos pérfidos de la burguesía imperialista: "...la relatividad del confort material, su sencillez e inseguridad no es comparable con el que la burguesía ofrece a sus cómplices ideológicos, corresponde también a los elementos del confort espiritual. Este confort fortalece la ilusión de independiencia de la burguesía de estar por encima de las clases; la ilusión del heroísmo propio, de su propia capacidad de sacrificio; la ilusión de haber roto ya con la clase burguesa, si bien permanece aun con ambos pies en suelo burgués.[13]"

Los teóricos críticos mismos saben de esta paradoja de su existencia, el de estar "dentro" y al mismo tiempo fuera sin que, —como Lukács sostenía—, lo sobrevaloraran ilusoriamente. "No hay ninguna salida de este enrolladero..." escribe Adorno en *Minima Moralia,* respecto de la situación del crítico en la sociedad bur-

11 Lukács, G., *Gran Hotel "Abgrund",* p. 195.
12 Horkheimer, M., "Bemerkungen ber Wissenchaft und Krise" (1932). En *Obras Completas.* Tomo III, Frankfurt/Main 1988, p. 47.
13 Lukács, G., *op. cit.,* p. 188.

guesa. "El que vive distanciado se haya tan permanentemente enredado como el profesional; frente a ello no tiene sino el discernimiento sobre el enredo y la suerte de la libertad insignificante que hay en el conocimiento como tal. La distancia propia respecto a la profesión es un lujo, que sólo la profesión brinda". Los intelectuales son "los últimos enemigos de la burguesía y "al mismo tiempo los últimos burgueses"[14].

En consecuencia, para la Teoría Crítica, la filosofía como conocimiento profundo de los fundamentos de las formaciones sociales y sus contradicciones no es posible sino como arte al mismo tiempo dentro que fuera de la sociedad. Mientras más busquen librarse la filosofía y el arte de sus circunstancias y objetivos externos, más se muestran como áreas socialmente organizadas. Por eso, sólo pueden expresar la verdad *ex negativo.* En la medida en que identifican lo Falso, se hacen parte a sí mismas de lo Falso. En el gesto distanciado se teje la Universalidad dominante. Esta reflexión expresa una verdad. El todo, en palabras de Adorno, es lo falso (Unwharung) que impulsa permanentemente al arte y la filosofía hacia afuera, a saltar en la no verdad de lo "Otro", y a partir de esto a ser consciente de que incluso el Hotel extra-territorial es una parte del todo. ¿En los bordes del abismo? ¿Dónde, entonces?.

14 Adorno, Th. W. "Minima Moralia," en *Obras Completas,* tomo IV, Frankfurt/M, 1980, p. 27. Existe traducción al español: *Minima Moralia,* Ed. Taurus, España, 1987.

III. ARTE Y RELIGIÓN

POR LAS SENDAS DE LOS BOSQUEJOS SUSPENDIDOS (SOBRE LA PINTURA DE CECILIO BALTHAZAR)

Manuel Lavaniegos

Cual los ciegos de la parábola pintada por Bruegel, a tientas, arriesguémonos a tropezar por los parajes de sombras pintadas por C. Balthazar en su último período, albergando la luz de la metáfora entre ceguera-videncia creada por Paul Eluard quien, en sus Escritos sobre el Arte, *toma a los pintores como aquellos "hermanos videntes", poseedores de un ojo interior, que nos tienden la mano en medio de las tinieblas y nos enseñan a mirar borrando de nuestros ojos los miasmas de lo visible.*

Qué sucede con la obra de Cecilio Balthazar tras el descenso al grado cero del desnudo frontal que también comparten los rostros de la obsesiva serie de los 48 autorretratos que componen *Summa*? ¿Acaso la producción más reciente del pintor de los últimos años es el despliegue natural del rigor ascético, concentrado en el ciclo de los Kuros-Kores o, más bien, es su palpable refutación? ¿Cuáles son las adquisiciones de este estudio y cuáles los nuevos aportes que se derivan de él y orientan los nuevos senderos abiertos por su obra actual?

Para sumergirnos en esta nueva problemática de C. Balthazar hay que abrirse paso señalando una interrogante básica: la de la tensión existente entre el perseguido ideal de pureza de la forma y la irremediable configuración concreta del mismo en la obra del artista. Tensión que en todo caso alimenta con su duda el juicio de nuestra apreciación que más que silenciar los enig-

mas inscritos en la tela, aspira a escucharlos, a hacerlos oír o a ser su eco. "Ante todos los grandes artistas que han aguzado sus objetivos hasta reducirlos a un simple punto de perfección —observa agudamente Kenneth Clark—, estamos tentados a veces a preguntarnos si valen la pena los sacrificios que representan. Tal concentración tiene su aspecto negativo, su elemento de rechazo, y también su elemento de autoalucinación".[1]

Balthazar. es consciente de este elemento de autoalucinación inherente a la trama de su pintura, cuando escribe acerca de la ceguera básica del pintor que busca en "la vorágine" de la propia dinámica de la pintura, precipitada hacia una inalcanzable negación de sí misma... ¿Cuándo se para un cuadro? Solamente pintando es como puede verse lo escuchado... Pero antes no se ve lo que se pinta; lo que se fija, se impone desde no sabemos qué lejanas pulsaciones. Oscuros parajes anuncian las aguas donde lo visible borra sus innumerables máscaras".[2]

Tropezando los ojos en este nuevo bosque de calladas cosas pintadas, nos atrevemos a abarcarlas con un primer golpe de vista, bajo la designación de período de los Bosquejos Suspendidos (conjunto expuesto, por primera, vez en noviembre de 1992 en el Convento de Tepoztlán), en el que podemos distinguir cuatro vertientes en esta tentativa de aproximación: A) Cosmos o ámbitos, B) Diadas y páginas de apuntes, C) Friso y D) Políptico. En realidad, estas cuatro vertientes se han desenvuelto simultáneas en el irreconstruible proceso de su confección, y los distintos cuadros



Lascaux, 1992

1 Clark, Kenneth. *El desnudo,* Ed. Alianza Universitaria, Barcelona, 1990
2 Balthazar, Cecilio. *La cáscara del deseo* (inédito).



Giro del héroe, 1992

resuenan entre sí componiendo una nueva visión. Es sólo en virtud de los límites de la presente reflexión que el haz orgánico de sus propuestas se divide acomodado a nuestros atisbos, a nuestro intento de escuchar las creaciones de una fragua en su origen más imprevisible, emergentes de la aleación de ceguera-videncia en el que se pintan.

Hay un cuadro, El Gran Sketch, que, sin embargo, puede ser mirado inaugurando y precediendo a toda la serie de los Bosquejos Suspendidos, una extraña tela de apuntes que anticipa ya toda la gama de sugerencias a las que nos invita el pintor a lo largo de este nuevo ciclo creativo. Es sorprendente encontrarse con este enjambre de esbozos al carbón de una hoja arrancada al azar del block de apuntes de dibujo de un pintor y proyectada a gran escala sobre el lienzo. Pues este cuadro no es otra cosa que una superposición de atisbos y de fintas, de versiones inacabadas, de correcciones o incorrecciones, tachaduras y borraduras

hechas al vuelo y dejadas a su suerte por un lápiz o carboncillo nervioso, titubeante, decidido, distraído que retiene y abandona sucesivamente fragmentos del cuerpo de una modelo siempre inexistente —en tanto que cuerpo completo captado en su conjunto y asentado en el formato del cuadro. El objeto que quiere ser captado está fatalmente allende del cuadro. En todo caso, los retazos de figuras que surgen y se apagan bruscamente en el lienzo traducen más bien problemas de dibujo en la mente del pintor que la copia de la materia carnal de un cuerpo real.

Los Bosquejos Suspendidos son fragmentos fenomenológicos de modelos alternados de dibujo de poses corporales compuestas y descompuestas velozmente. Allí, en ellos, la modelo, esa "bella latosa", no puede quedarse quieta, no para, es una muchacha en perpetua inquietud, es anamórfica, dispuesta a mutaciones sin tregua, permanentemente abierta a adquirir una nueva forma. Porque no es sino el simulacro de la difícil *physis* de los actos de pintar. Es el pintor el que hace los malabarismos, el que no se detiene con su ojo, su mano, la punta del pincel devorando por



Estela, 1993

todas sus partes el rectángulo biplano de la superficie, eludiendo un formato estable. Pues las telas de gran formato están sujetas a los mismos giros y ataques multilaterales que sufre al golpe de la mano, la hoja de apuntes garabateada desde cualquier ángulo y susceptible de leerse y releerse sin pies ni cabeza fijos. En estos esbozos se expone el vértigo insaciable de tratar de entresacar algo de exacto, algo del rasgo, de la relación entre líneas que solucione un aspecto de la irreductible energía de la figura evadiéndose en el aparecer. El lápiz deja con cierto *pathos* la triste constancia de sus apuntes de detective en la pesquisa del drama angustioso, en donde lo percibido y el que percibe no sólo son fugaces, sino esencialmente engañosos, perspectivísticos.

C. Balthazar se ha tomado al pie de la tela la lección picassiana de "que se trata de pintar y grabar con la misma intimidad como se dibuja en papel", y explora intempestivamente el momento libertario del culto renacentista asombrado al bosquejo, al apunte, como punto clave, fresca impronta, huella del genio, diseño sintético de la manera hiperindividuada de mirar del pintor. Piénsese tan sólo qué sería de la obra pictórica y teórica de Leonardo sin sus apuntes de dibujo. Y decimos intempestivamente, pues la mirada que surge de este rescate es de cabo a rabo una desgarrada visión de una captación contemporánea que nos puede remitir a la concepción nietszcheana de la consistencia esencialmente perspectivística de la realidad (Wirklichkeit) y al encuadre discontinuo de lo fragmentario, emprendido por Walter Benjamin en sus *Discursos Interrumpidos*[3] sobre la cultura moderna. La descripción de Nietzsche de la bailarina cósmica es apta para aprehender este objeto, cuerpo de la modelo o figura imposible que intentan los Bosquejos: "La bailarina cósmica no descansa pesadamente en un solo punto, sino que ligera y alegremente brinca y vuelve de una posición a otra. Es posible hablar desde un solo punto a la vez, pero eso no invalida las intuiciones del resto."

Los Bosquejos Suspendidos quieren aliar los polos que trenzan la línea del dibujar pintando, hermanar automatismo y meditación, lo transitivo a lo definido, la emoción del desprenderse a la secreta adquisición de la pérdida... la manera del pintor es la manía de dibujar pintando... Dibujar: la redondez del hombro, los contrafuertes de un tobillo, la aleteante flexión de muñeca y antebrazo, el abandono curvo de una pierna, las cimas y ondonadas rítmicas que articulan el pecho, la espalda y el brazo, la elasticidad del volumen

3 Benjamin, Walter. *Discursos interrumpidos,* Ed. Taurus, 1973

giratorio del torso, los ángulos y las flexiones del cuerpo, la sigilosa correspondencia entre sus extensiones de la mano, del pie, del codo y la rodilla, de la barbilla y la frente... Dibujo por momentos tenaz, incisivo, encarnizado; otras veces, atento, definido, cuidadoso, preciosista para devenir ocioso, engolfado, difuso, distraído, aletargado; y luego esquemático, sagaz, violento, brutal... dibujando un aspecto para relevarlo por otra aparición en la que se ensimisma para saltar hacia otro inesperado reborde ... dibujar que desdibuja... indescriptible, es el poder del dibujo. Dibujo que con naturalidad deviene pintura y va dotando de dimensión al plano, contornea los volúmenes y los satura, iluminándolos en la gama tonal del claro-oscuro para abrirse a los ritmos de la vibración cromática. Las relaciones entre gesto y materia realizadas en la pintura directa o en veladuras, magra o al aceite, van regulando los contrastes tonales, la transparencia y densidad de los colores. La paleta de C. Balthazar ha ganado en claridad y transparencia. Desde la tenue calidad acuarelada hasta la plasta texturada del brochazo y de la espátula se han puesto al servicio de la ligereza, velocidad y concisión que son propias del apunte.

A la primera vertiente de los Bosquejos (A) le hemos llamado "Cosmos o ámbitos" y ubicamos en ellas cuatro cuadros que, a nuestra mirada, constituyen el núcleo más ambicioso y complejo del ciclo.

Si líneas atrás, al referirnos a las Kores, se había percibido a través de su rotunda fijeza la generación creciente de una crispación de lo hierático al borde de romperse, con estos cuatro óleos entramos de lleno a su estallido: el cuerpo al moverse genera un espacio propio, irradia su energía contenida, se desata en el campo de fuerzas de la tela y la despierta hacia su profundidad, creando un ámbito total en el que lo habitado y el habitante, el cuerpo moviéndose en el espacio, forman un cosmos de pulsiones, de ritmos de significación entrelazados en la gravitación de su despliegue. No por casualidad Cecilio Balthazar ha nombrado a algunos de sus óleos con referentes directos del orden del espacio arquitectónico Lascaux (A.1) y Altamira (A.2). Ambos, en virtud de la yuxtaposición aglutinante de figuras, se componen como ámbitos unitarios sin centro, principio ordenador abstracto, ni módulo geométrico.

Ahí, figuraciones adheridas, acunadas a las vetas accidentadas de la caverna; alojándose a lo largo y ancho de sus protuberancias y hendiduras y gravitando en un acomplamiento tectónico; aquí, en el desprendimiento desde las paredes del lien-

zo, emergiendo distribuidas en todas direcciones, de la huella al entresacado y sepultado volumen de un fresco, la sensibilidad del pintor confluye con las intuiciones compartidas por los estudiosos de estos espacios sagrados de los paleolíticos, en el sentido de concebir a las pinturas de las cuevas como magmas soñantes, especie de inmensos cerebros, donde los cazadores proyectaban los rebaños de sus deseos. Pero ahora las figuraciones se hayan expuestas y emanando en la lejanía de las capas que el paso del tiempo, la incomprensión y el olvido les han ido adosando, pues aquí la pátina y la herida, los pentimentos labrados por el tiempo son un órgano indeleble de la propia aparición.

Lascaux capta la autopercepción de una Venus enterrada como estalactita, laja o patata, acotada presa en el fondo de la tierra. Ya en la serie de las Majas, C. Balthazar había realizado en las trasmutaciones del motivo de la Venus acostada llegando a su límite, el grado más simple y elemental de su estructura al convertirla en un glifo elicoidal, de tubérculo pétreo; extremada síntesis emparentada a los idolillos femeninos del Neolítico, con los abultados atributos de fertilidad redondeados en torno de un eje. Esta figuración asbtracta reaparece en el cuadro Tensiones y en este de Lascaux, donde adopta una coloración de terracota y evoca a su vez la forma de un sarcófago etrusco en trance de resurrección. La presencia abreviada de esta formación flota ahora en dirección diagonal, como una punta de pedernal prescidiendo sus mutaciones.

Altamira pulsa en el hondo despertar desde el feto hasta la momia, resurge al contacto hipnagónico de los colores del alba, de los elementos tachonados a la manera del expresionismo abstracto; lo germinal de la impronta gestual antes del signo, la veladura protegiendo lo mistérico, la luz palpitante en su oscuro seno abriendo a lo remoto, una Afrodita primigenia acurrucada, desperezándose en un larvario despertar.

El giro del héroe (A.3) sin duda plasma uno de los momentos más emocionantes de la pintura de Balthazar. En este cuadro, que evoca el cuerpo contorsionado de la escultura manierista del Cautivo Heroico de Miguel ngel, podemos contemplar sintéticamente la sorprendente mutación que arranca la pintura-dibujo de su sujeción hierático-frontal (Kuros-Kores) hacia la conquista de la movilidad del cuerpo en el espacio. El *pathos* y la energía que dispara el círculo rojo del ojo del héroe es inevitable en este violento liberarse de la condición plástica anterior. El brusco des-

censo del pedestal y el giro del torso y la cabeza, manchas y líneas de fuerza —parcas, radiantes, en lo sobrio de su gris y ocre—, que se proyectan dinámicamente hacia el espectador, recorren, edificando y disolviendo simultáneamente en un relámpago, erigiendo y fulminando un ámbito mural y arquitectónico, abocetado al mismo tiempo que el héroe para propulsar su gesto: el desencadenamiento. He aquí que ha llegado a su clímax la extrañada "clasicidad" de la reflexión plástica de Cecilio.

Con Románica (A.4) nos encontramos con otra modalidad compositiva espacial de la potencia dispersiva de los Bosquejos, que constituye también una sinopsis de otra de las líneas frecuentadas por el trabajo de C. Balthazar. Se remonta a la fase de sus exploraciones pompeyanas y rescata mucho de lo mejor de éstas. La Románica, cual aludida capilla, despliega el suntuoso cuerpo desnudo de una madonna sentada en una ralentizada actitud naturalista, casi tizianesca. Naturalista tan sólo en la mitad de la parte izquierda de su torso; sus demás miembros se presentan más sintetizados y su rostro disuelto en una plasta naranja ocre de manchones escurridos. Alternan con ella del lado derecho, sobresaliendo del fondo de una pantalla enrejada, otra aproximación invertida de una mujer deslavada también que alza su brazo en una figura como de danza en un ámbito de manchas azul-verdosas. Aparece, en la parte alta del extremo izquierdo, un coro de cabezas nimbadas —dispuesto como los coros de ángeles de "La Ascensión de Jesús" o "El juicio universal" del Giotto—, de veladuras color tierra. Y en la parte media, una cabeza femenina que muy bien podría ser portada por el torso decapitado. La total sutilidad de la coloración verdosa y sepia, los cuidadosos grises azulados y los acentos naranjas y rosados son entrecruzados por una amplia y arrebatada tachadura roja del lado izquierdo y por otras raudas señalizaciones azuladas del lado derecho. Todos los elementos se hayan a la vez dispersos y asociados, interfiriendo unos en otros, en técnicas combinadas, difíciles de discernir, aunque resaltando precisas en su confusión. Hay algo vivo, no resuelto, dejado al encanto abierto de la percepción: la resonancia del recogimiento cupular de un claustro paleocristiano y románico se restituye en nosotros sin estar ahí. A través de los amables volúmenes de la madonna, apuntalados por grafismos, respira la *dipendensa* arquitectural de una comprensión coral.

En torno de estos cuatro cuadros de ámbitos-cosmos se despliegan, no con menos intensidad, las otras tres vertientes: Dia-

das y páginas de apuntes (B), Friso (C) y Políptico (D). En todas ellas, nuestro pintor se encuentra trabajando ya de lleno sobre las determinaciones visuales de la plástica post-clásica que, a partir del arco de la cadera o *déhachements* hasta la constructiva corporal de Picasso y Matisse, se extiende como preocupación por la forma del desnudo, desde el Renacimiento y el Barroco hasta la captación de la movilidad fugaz ensayada por Degás y Renoir... Las flexiones curvadas, el sucederse de las posturas, sus balances y contrapesos, la combinatoria entre gamas colorísticas y texturales, sin renunciar a la exuberancia epidérmica y el efecto volumétrico, invaden a todas estas obras suspendidas en lo inacabable de una *poiesis* pictográfica del cuerpo.

Reviste especial asombro la audaz sencillez de algunas de sus veloces Diadas, cuadros construidos por la tensión de sólo dos fragmentos corporales rotos en el vacío del lienzo crudo, pero interdependientes intensamente en él. En el vacío de su conexión anatómica directa se cierne un enlace invisible de sugerencias visibles abiertas a la significación del espectador, donde la mancha, el rayón, el embadurnado, el borrón, son los tendones de una intercorporeidad no consciente, no psicológica, no simbólica ni subjetiva sino como una aleación material entre tensión y vacío creada por la experiencia plástica pura: Encuentro, Instante, Torso-Cadera, Nube, Ventana, En el jardín, Sueño, Perfil, etc.

Dos piernas rotadas corriendo o despeñándose por el vacío, contiguas a un cuello, un hombro, una cabeza, aletargados en el enjambre del cabello, despertando al golpe de una gran tachadura de tenues grises. La sugerencia del trazado esquemático de un pie apuntalando una silueta ensimismada en el esfumado de su sombra que mira en dirección contraria, es sólo la transición de una armonía de azul cielo desvaído, extendida en la tela, viajando, como nube.

Asociaciones fragmentarias, signos rotos, atraviesan nuestra auto-percepción de los cuerpos y provocan una poderosa sensación interior, indefinible y, sin embargo poderosa, venida de quién sabe qué remota pulsación. Nos retorna al rito fascinante del encuentro de la modelo y el pintor en la plena exterioridad de nuestra situación postmoderna y nos lleva de nuevo al extraordinario relato de Balzac La obra maestra desconocida. Como observa Doré Asthon en su ensayo "Picasso y Frenhofer, la idea del arte moderno", se ha convertido en un objeto de culto a esta variante del mito de Pigmaleón. Cuento de pintores para pintores y

poetas —desde la fuerte identificación de Cézanne con Frenhofer y la admiración desmedida por parte de Rilke, Picasso, Schönberg, Giacometti, De Knning, hasta la versión cinematrográfica actual de Jaques Rivette en su film *La belle ennuyeux* (La bella latosa), todos ellos reflejándose en el loco pintor, quien, persiguiendo una imagen de belleza femenina ideal, se ve empujado a trascender los límites de lo inteligible. "A lo largo del relato, Balzac ha construido cuidadosamente el retrato de Frenhofer, como alguien que busca y que se arriesga al abismo para encontrar sus verdades artísticas. Es moderno a la manera en que todos los artistas modernos son modernos: conoce la duda. Y conoce la tentación de la abstracción.

Pero en una esquina de su cuadro abstracto está ese pie: un eterno recuerdo de la tierra que todos pisamos".[4] Ese pie inscrito en el espacio de la tela, ese pie —la maquinaria más perfecta constituida por la naturaleza según Leonardo da Vinci— se encuentra también silueteado, escuetamente apuntado, perfectamente acabado, pisando e imponiendo la distancia de su asentamiento a los perfilados desnudos que se mueven por los abstractos ámbitos de los Bosquejos suspendidos. Está ese pie pero también los dedos de esa mano, esa máscara-rostro, ese medio torso, esos muslos firmes fluidos, la palanca de esos brazos, la piel tensada de la espalda, redondeada en los glúteos, la masa del cabello, entidades fragmentarias, solitarias en busca de su cuerpo imposible se suceden en variantes consteladas en el Friso y en el Políptico.

Finalmente, cabe señalar que en esta aventura de recreación figural-abstracta del desnudo que realiza C. Balthazar en su última pintura se está apartando, al menos, de dos tendencias en extremo polares si bien complementarias de la estilización habitual en la representación del desnudo. Rompe radicalmente con dos procedimientos que hasta la saciedad inundan a las confecciones pictórico-imaginistas "post-modernas" pseudo-erotizadas: tanto a la deformación ultrasubjetivista del expresionismo, que en su debilidad deviene caricaturización literalizante, como a la del hiperrealismo, con su visión anatómica cuasi quirúrgica en su maníatica precisión y efectismo fotográficos o su empaque vouyerista de artículo "porno". Ambas tendencias se homegeneizan con la serialidad de la producción visual de los mass media.

4 Doré Asthon Picasso y Frenhofer, la idea del arte moderno en varios autores. *Comentarios a Picasso,* Ed. Gustavo Gilly, Barcelona, 1992, pag. 115



Discóbolo, 1993

En las creaciones de C. Balthazar, la temática del desnudo es la de su vertiente plástica arcaico-clásica retomada problemáticamente por la pintura contemporánea.

Reflexionar sobre el tipo específico de fragmentación que experimenta la mirada plástica en la pintura de Balthazar implica contemplarla no sólo como pulverización de todo centro del "Sentido" único y absoluto ("Muerte de Dios"), no sólo como desarticulación analítico-sintética de la fenomenología cubista, ni como la radical explosión dadaísta del shock desintegrador de todo orden, ni como la violencia del encuadre fetichista del pop, sino más

bien con la cualidad de ruina. La textura que surge de la inmediatez desata la potencia evocativa del desnudo en su génesis artística (pues como apunta Kenneth Clark:"el desnudo no es un tema del arte, sino una forma del arte"), hallazgo que interfiere en nuestra mirada, haciéndola naufragar y propulsándola en el enigma renaciente de los cuerpos, hacia la captación de una pintura asombrada por la luz del desnudo, hacia una experiencia de la contemplación capaz de asumir al propio cuerpo en su desnudez, despojado de todo referente fijo, sin centro y sumegido en la fluidez aleatoria de su desequilibrio.

Los desnudos y figuras de la pintura de C. Balthazar parecen mostrar que ya no podemos captarnos como una unidad orgánica de la belleza. La belleza en nosotros está en estado de zozobra, es un viaje deseante en la desarticulación, en el desmembramiento. Somos los últimos mujeres y hombres y estamos arrojados y suspendidos en la movilidad de una fragmentación que capta el pin-



Nube, 1992

tor en el lienzo. Nos recorremos atravesados por cientos de ritmos vitales que nos escapan, somos "cuerpo sin órganos" (A. Artaud), extractos figurales, instantes de una posible reaprehensión de nosotros mismos, pues no somos ni camellos, ni leones, ni aún suficientemente niños para mirar, como el muchachito heracliteano del cuadro Página izquierda, que deja a su rostro "lavar sus máscaras en las formas del agua".

El desnudo como juego de encarnaciones y desencarnaciones de la significación imaginaria. Figuraciones abstractas o abstracciones figurales recorriendo sus antípodas por el cuerpo del asombro.

Juego incomparable reverberando en las líneas del poeta, frente al torso sin ojos de un Apolo pulido por la marea:

"Si no fuera bella esta piedra rota
bajo la caída clara de los hombros,
ni luciera así igual que piel de fiera,
ni irisara desde todos sus contornos
como una: estrella: pues aquí no hay sitio
que no te vea. Tú has de cambiar tu vida".

(Nuevos Poemas: "A mon grand ami August Rodin" /R.M. Rilke)[5]

SINÓPTICAS
1977-1994

Para el amante del arte en México la exposición sinóptica, organizada por el Museo del Chopo (may.-jun. de 93) y la muestra Postural, otra sinóptica (dic. del 93-feb. del 94) presentada por la Galería Azzul-Espacio, sin duda alguna resultan eventos de gran significación, puesto que contemplan una concentrada muestra antológica de la ya larga labor creativa del pintor Cecilio Balthazar (D.F., 1945). Una rica reflexión artística que hasta ahora resultaba en su conjunto poco conocida por el público, fuera de un restringido círculo de pintores y espectadores enterados.

En el contexto de la pintura y el arte gráfico en México, la obra de Cecilio Balthazar es un fenómeno inusitado, extravagan-

5 Rilke, R.M., versión al español en *Antología Poética,* Ed. Espasa Calpe, Madrid, 1968, p. 83.

te, una travesía solitaria y silenciosa que se conecta con el diálogo misterios que sostiene la pintura consigo misma a través de los tiempos. Más allá de las determinaciones histórico-sociales o ideológico políticas que suelen inmiscuirse en la obra de arte, y que son tan caras a las perspectivas con estrechas miras provincianas y nacionalistas, el artista las trasciende y elimina, salta fuera de ellas para replantearse los enigmas subterráneos de esas "cosas calladas" que son las formas dibujadas, grabadas y pintadas.

Con una actitud de permanente asombro los pasos de la exploración pictográfica de Cecilio Balthazar problematizan los grandes momentos del pasado artístico accidental (Leonardo, Durero, Rembrandt, Goya), arrojándolos a los cuestionamientos más extremos del arte contemporáneo e insistiendo también en algunas de sus aperturas claves (Picasso, Matisse, De Koning, Rothko, Tapiés, etc.). Comparte, por supuesto, los aportes de la pintura en México que alcanza a partir de Tamayo la problemática del siglo XX (Vlady, Cuevas, Lilia Carrillo, Von Gunten, etc.) y se reúne con pintores más recientes que sin embargo no desdeñan la reconsideración de las técnicas tradicionales.

Pero lo peculiar de C. Balthazar reside en la pureza extremadamente meditada de sus propuestas y en la fresca flexibilidad de sus apariciones. La destreza y la plasticidad de sus encuentros plásticos se sustenta en la exploración del sistema trinitario tradicional de la creación visual: pintura-dibujo-grabado, en donde la labor dibujística ocupa el lugar necesariamente mediador que enraíza y edifica, tanto la orientacón artística hacia la singularidad irrepetible del objeto pintado, como la dirección hacia el diseño gráfico que pulsa por la reproductibilidad, más o menos limitada, del doble juego del grabado y del estampado. El siglo XX ampliará tecnológicamente el espectro de esta reproductibilidad con sus medios fotográficos y electrónicos, extendidos desde el fotocopiado hasta el video, los ordenadores gráficos y el fax, caracterizados por sus soportes electrónicos y sus variados modos de impresión en papel o en acetato. Esta gama de posibilidades se bifurca en dos sentidos, hacia su recuperación utilitaria por la industria de la comunicación de masas, o bien hacia su liberación semántica por la investigación artística. En el campo del video, Cecilio Balthazar ha realizado, en colaboración con Andrés de Castro: "La otra cara de Mulridge" y el evento vidográfico "Dromena: propedéutica del dibujo". El artista ha experimentado a lo

largo de su quehacer por todo este universo de las formas gráficas. Lo más importante es que ha sabido entrelazarla orgánicamente con el trincado desarrollo de su pintura, en donde, pintura-dibujo-grabado se retroalimentan continuamente. Y no sólo eso, puesto que Cecilio Balthazar ha logrado prolongar también la auto-conciencia de este proceso creador de visualidad hasta el discurso escrito que de nuevo le da potencia conceptual a través de lúcidos originales ensayos que lo emparentan con la línea interrogante de un metalenguaje para la pintura dentro de la tradición de los Tratados desde Leonardo hasta Kandinsky.

LO SAGRADO EN LA VIDA COTIDIANA*

Michel Leiris

¿Qué es para mí lo sagrado? Más exactamente: ¿en qué consiste el sagrado mío? Cuáles son los objetos, los lugares, las circunstancias, que despiertan en mí esa mezcla de temor y de afecto, esa actitud ambigua que determina la cercanía de una cosa a la vez atrayente y peligrosa, prestigiosa y rechazada, esa mezcla de respeto, de deseo y de terror que puede pasar por el signo psicológico de lo sagrado?

Aquí no se trata de definir mi escala de valores —cuya cima ocuparía lo que para mí es más grave y más sagrado, en el sentido usual de la palabra—. Se trata más bien de buscar a través de algunos hechos muy sencillos, tomados de la vida cotidiana y situados al margen de lo que constituye hoy lo sagrado oficial (religión, patria, moral); de descubrir por medio de algunos hechos menudos, cuáles son los rasgos que podrían permitir caracterizar cualitativamente mi idea de lo sagrado y ayudar a fijar el límite desde el cual sé que ya no me muevo en el plano de las cosas ordinarias (fútiles o serias, agradables o dolorosas), sino que he entrado en un mundo radicalmente distinto, tan diferente del mundo profano como lo es el fuego del agua. Parece evidente que todo lo que nos fascinó durante la infancia y nos dejó el recuerdo de una turbación semejante, debe ser examinado antes que nada. Porque, de todos los materiales de que podemos disponer, éstos, arrancados de las brumas infantiles, tienen ciertas probabilidades de resultar los menos sofisticados.

* Este artículo y sus características fueron tomados de la obra: *El Colegio de Sociología,* publicado por Ed. Taurus, Barcelona, en 1982.

Trasladándome mentalmente a mi infancia, encuentro en primer término algunos ídolos, algunos templos, y de modo más general, algunos lugares sagrados.

Ante todo, algunos objetos que pertenecieron a mi padre, símbolos de su poder y de su autoridad. Su sombrero de copa de alas lisas, que colgaba por la noche en el perchero, cuando volvía de su despacho. Su revólver, un Smith y Wesson de tambor[1], peligroso como todas las armas de fuego, y tanto más atractivo cuanto que era de metal niquelado, instrumento que solía dejar en el cajón de un secreter o en su mesilla de noche y que era el atributo por excelencia de aquel a quien incumbía entre otras tareas sostener la casa y protegerla de los ladrones. Su monedero, en el que ponía los luises, especie de caja fuerte, joya que fue durante mucho tiempo patrimonio exclusivo del que nos daba el alimento y que a mis hermanos y a mí nos pareció, hasta que recibimos uno semejante como regalo de primera comunión, la señal de la edad viril.

Otro ídolo era la salamandra, la "Radieuse", adornada con una efigie de mujer que se parecía a un busto de la República[2]. Verdadero genio del hogar que presidía el comedor. Atractiva por el calor que difundía y por los carbones incandecentes; temible porque mis hermanos y yo sabíamos que si la tocábamos nos quemaríamos. A su lado me llevaban de noche, cuando me despertaba presa de accesos de tos nerviosa que caracteriza el "falso garrotillo" y cuando, atacado por un mal sobrenatural de la noche, destrozado por una tos que se introducía en mí como un cuerpo extraño, yo tenía la sensación de convertirme de pronto en algo prestigioso —el héroe de una tragedia— rodeado como estaba por 1a inquietud y la solicitud afectuosa de mis padres.

En cuanto a los lugares, está en primer lugar la habitación de mis padres, que sólo de noche adquiría su pleno sentido, cuando mi padre y mi madre dormían en ella —con la puerta abierta, para vigilar mejor a la progenitura— y cuando yo percibía vagamente, a la luz de la lamparilla, el amplio lecho, compendio del

1 Ese "Smith y Wesson" será mencionado en "Dimanche" *(La Régle du jeu,* I, París, 1948, p. 196). En "Les tablettes sportives" *(La Règle du jeu,* II, París, 1955, p. 154), Leiris refiere cómo tuvo que deshacerse durante la guerra de ese revólver que había heredado de su padre.

2 La "Radieuse" se menciona en *L'Age d'homme* (p. 70 de la edición de 1946). [En ese pasaje se explica que ese nombre era su marca de fábrica; hay edición castellana: *La edad de hombre,* las Ediciones Liberales, Colección "Maldoror", Barcelona, 1976, trad. de Mauricio Wacquez]

mundo nocturno de las pesadillas que cruzan el sueño y que son como la réplica negra de las poluciones.

Otro polo sagrado de la casa —polo izquierdo—[3] que tendía a lo ilícito por relación con la habitación de los padres que era el polo derecho, el de la autoridad establecida, santuario del reloj de chimenea y de los retratos de los abuelos, los W. C., donde todas las noches uno de mis hermanos y yo nos encerrábamos, por necesidad natural, pero también para contarnos, de un día para otro, una especie de folletones con personajes animales que inventábamos alternativamente. En este lugar era donde nos sentíarmos más cómplices, mientras fomentábamos complots y elaborábamos toda una mitología cuasi secreta, reanudada cada noche, puesta a veces en limpio en los cuadernos, alimento de la parte más propiamente imaginativa de nuestra vida. Animales soldados, jockeys, aviadores civiles o militares lanzados a competiciones guerreras, deportivas, o a intrigas policiales. Tenebrosas maquinaciones políticas con intentos de golpe de Estado, asesinatos, secuestros. Proyectos de constitución que debían garantizar un gobierno ideal. Intrigas sentimentales de una pobreza absoluta, y que la mayoría de las veces se resumían en un matrimonio feliz, seguido de la traída al mundo de numerosos hijos, pero sin exceptuar necesariamente el episodio final de la viudedad. Invento de máquinas de guerra, de corredores subterráneos, de trampas y de cepos (constituidas a veces por una simple fosa oculta por hojarasca, con paredes provistas de cuchillas bien afiladas y con el fondo erizado de estacas, para cortar en trozos y perforar al que caía en ella). Muchos combates, luchas feroces (en los campos de batalla o en los hipódromos). Tras cada batalla, estadísticas detalladas con el número exacto de prisioneros,

3 Sobre esta distinción entre los dos polos, izquierdo y derecho, de lo sagrado, cfr. más abajo la conferencia de Bataille "Atracción y repulsión" (5 de febrero de 1938), cfr. p. 137. La distinción tiene su origen sociológico en el estudio de Robert HERTZ, "Preeminencia de la mano derecha" (1907) recogido en *Mélanges de sociologie religieuse et de folklore* (París, 1928). En 1933, GRANET volvió sobre el tema en "La Derecha y la izquierda en China" (reogido en *Études sociologiques sur la Chine,* París, 1953). Esta bipolaridad es esencial a la estética sacrificial que desarrolla LEIRIS, en *Le Miroir de la tauromachie* (publicado en 1938 en 1a colección *Acéphale*): "Todo discurrirá, siempre, entre estos dos polos que actúan como fuerzas vivas; por un lado, el elemento derecho de belleza inmortal, soberanía y plastica; por otro, el elemento izquierdo, situado del lado de la desgracia, del accidente, del pecaclo." Cfr. también, en el mismo texto, la importancia (tanto moral como estética) de los "pases con la mano izquierda" en la tauromaquia. Caillois se detendría igualmente en la "polaridad de lo sagrado" a la que dedica un capítulo de *L'Homme et le sacré* (1939): "Lo derecho y la destreza manifiestan la pureza y el favor divino, lo izquierdo y la torpeza la mancilla y el pecado." Ha vuelto sobre ella recientemente en La Dissymétrie (1937, recogido en 1976 en *Cohérences aventureuses*).

de heridos y de muertos de cada uno de los bandos enfrentados, que eran, por ejemplo, los Gatos y los Perros, realistas los primeros y republicanos los otros. Todo ello debidamente consignado en nuestros cuadernos, en forma de relatos, de cuadros, de planos, de croquis, con índices recapitulativos y árboles genealógicos[4].

Además de la serie de leyendas que inventábamos y de nuestro panteón de héroes, de esos largos momentos pasados en los W.C., el que quizá llevaba más claramente la marca de lo sagrado era la clandestinidad misma de nuestras reuniones. Por supuesto, el resto de la familia sabía que estábamos allí, pero detrás de la puerta cerrada se ignoraba lo que nos contábamos. Había en lo que hacíamos algo más o menos prohibido, que nos valía a veces reprimendas cuando nos quedábamos encerrados demasiado tiempo. Como en una "casa de hombres" de alguna isla de Oceanía -allí donde los iniciados se reúnen y donde, de boca en boca y de generación en generación, se transmiten los secretos y los mitos-, en ese aposento que era nuestro club, adornábamos interminablemente la mitología y buscábamos sin cansarnos respuestas a los diversos enigmas que nos obsesionaban en el terreno sexual. Mi hermano, sentado en el gran trono, como un iniciado de grado superior; yo, el más joven, sobre un vulgar orinal, que hacía el papel de taburete de neófito. La cisterna y el agujero eran en sí mismos cosas misteriosas e incluso realmente peligrosas (en cierta ocasión, cuando jugaba a correr en torno al orificio imitando al caballo de circo, me ocurrió que metí en él el pie; advertidos, mis padres tuvieron que trabajar de lo lindo para sacarlo); mayores y más eruditos no hubiéramos vacilado sin duda en considerarlos como si estuvieran en comunicación directa con las divinidades ctónicas.

En relación con el salón —Olimpo cerrado para nosotros los días de recibo— estos excusados representan la caverna, el antro donde uno va a inspirarse y a ponerse en comunicación con los poderes más turbadores y más subterráneos. Frente al sagrado

4 Todo este pasaje sería utilizado de nuevo en "Dimanche", donde Leiris compara esos E.C. al "antro de una sociedad secreta" (p. 215). Respecto a este apuntalamiento del relato sobre la función excretoria, de esta verbalización de la analidad, el antropólogo alemán K. Th. Preuss, a quien Bataille cita en su conferencia de 5 de febrero de 1938 (véase p. 228), había desarrollado la idea de una magia propia de las diferentes aberturas del cuerpo y en particular de una magia excretoria. DURKHEIM había citado de élé en *Les Formés élémentaires de la vie religieuse* (p. 328, ed. de 1912) una excelente fórmula del apuntalamiento: "El carácter sagrado que reviste una cosa no está implicado en las propiedades intrínsecas de ésta: se superpone a ellas".

derecho de la majestad parental, allí era donde tomaba cuerpo la magia turbia de un sagrado izquierdo; allí era también donde nos sentíamos frente a todos los demás más al margen y más separados, pero, en el embrión de sociedad secreta que formábamos los dos hermanos, lo más codo a codo y en el mejor acuerdo. En suma, para nosotros se trataba de ese algo eminentemente sagrado que es toda clase de pacto —como el vínculo de complicidad que une contra los profesores a los alumnos de una misma clase, lazo lo bastante exigente y sólido para que, de todos los imperativos morales que presiden las conciencias adultas, muy pocos puedan compararse con ese por el que los niños se prohíben entre sí "chivarse" unos de otros—.

Por lo que concierne a los lugares al aire libre, recuerdo dos que con la distancia temporal y las nociones que he adquirido después, me parece que estuvieron impregnados, para el niño piadoso que yo era entonces, de un carácter sagrado: aquella especie de maleza, de no *man 's land*[5] que se extendía entre la zona de las fortificaciones y el campo de carreras de Auteuil, así como el hipódromo mismo.

Cuando nuestra madre o nuestra hermana mayor nos llevaba a pasear al Bosque de Bolonia, o al parque colindante con los invernaderos de 1a Ville de París, solíamos atravesar a veces ese espacio mal considerado (opuesto al mundo burgués de las casas, como al pueblo —para aquellos que pertenecen a las sociedades llamadas "salvajes"— puede oponerse la maleza, es decir, el mundo incierto e idóneo para todas las aventuras míticas y extraños encuentros, que comienza tan pronto se deja ese mundo debidamente identificado que es el pueblo), esa "zona" efectivamente frecuentada por los bandidos. Se nos ponía, pues, en guardia, si nos deteníamos a jugar allí, contra los desconocidos (de hecho contra los sátiros, hoy me doy cuenta de ello), que con pretextos falaces habrían podido tratar de llevarnos hacia la espesura. ¡Medio diferente, excepcionalmente tabú, zona turbiamente lindante con lo sobre natural y lo sagrado, tan diferente de los parques donde todo estaba previsto, ordenado, rastrillado, y donde los letreros que prohíben pisar la hierba de los cuadros de cés-

5 Cfr. en *Le Miroir de la tauromachie.*"En suma, todo se ventilaría en los parajes azarosos de un umbral tan estrecho como un filo de navaja de afeitar, delgada zona de interferencia o *no man's land* psicológico que constituiría el ámbito por excelencia de lo sagrado" (p. 56 de 1a edición de 1964).

ped, aun siendo signos de tabú, sólo podían proporcionar un sagrado muy moderado!

El otro lugar a cielo abierto que nos fascinaba a uno de mis hermanos y a mí era el hipódromo de Auteuil. Desde un camino de herradura que lo rodeaba en parte, mi hermano y yo podíamos ver a los jockeys —con sus casacas multicolores sobre sus caballos de relucíente pelaje— saltar un seto, luego escalar una loma de césped tras la que desaparecían. Sabíamos que allí era donde la gente (aquella que vislumbrábamos amontonada en las tribunas y cuyo clamor oíamos en el momento de la llegada) apostaban por estos jinetes de aspecto resplandeciente y se arruinaba, como un antiguo colega de mi padre que después de haber tenido "caballos y coche" había perdido toda su fortuna en el juego y ahora le sableaba frecuentemente cien sous cuando lo encontraba en la Bolsa. Lugar el más prestigioso de todos, en razón del espectaculo que allí se desarrollaba, de las sumas considerables que allí se ganaban o se perdían; lugar entre todos inmoral, porque en él todo se mide por buena o mala suerte, y contra el cual mi padre despotricaba, inquieto ante la idea de que, de mayores, pudiéramos hacernos jugadores[6].

Una de nuestras mayores alegrías era cuando se daba la salida de la carrera cerca del sitio en que nos encontrábamos. El juez de salida, de levita, montado en un caballo con músculos de luchador, gran fortachón junto a los pura sangre que participaban en la competición; el grupo de los competidores reuniéndose para la salida; con andares de gallo, con contoneos de cisne; luego, tras el siempre laborioso alineamiento, el brusco galope del pelotón y el ruido de los cascos contra el suelo, cuyas vibraciones más íntimas creíamos percibir. Aunque nunca haya tenido yo gran afición por los deportes, he conservado de esa época una sensación de fascinación que me hace mirar todo espectáculo deportivo como una especie de alarde ritual. Pertrechos de arneneses de los jockeys, cuerdas blancas de los rings de boxeo, y todos los preparativos: el desfile de los competidores, la presentación de los rivales, la función del juez de salida o del árbitro; todo lo que se adivina también en el segundo término, en punto a embrocaciones, masajes, *dopings,* regímenes especiales, reglamentación minuciosa. Se diría que los protagonistas actúan en un mundo aparte, a la vez más próximos y más aislados del público que los

6 La evocación de las carreras de Auteuil es uno de los núcleos generedores en torno al que se organizan "Les tablettes sportives".

actores en un escenario, por ejemplo. Porque aquí nada es falso: sea cual sea la importancia de la puesta en escena, el espectáculo deportivo de desenlace teóricamente imprevisible, es un acto real y no una apariencia donde todas las peripecias se desarrollan de conformidad con lo que se ha regulado de antemno. De ahí, una participación infinitamente mayor al mismo tiempo que una conciencia mucho más intensa de la separación, puesto que los seres de los que estamos aquí separados no son maniquíes convencionales —vagos reflejos de nosotros mismos, sin nada en común, en el fondo, con nosotros— sino seres como nosotros, de una densidad igual por lo menos, y que podrían ser nosotros.

Durante todo este período de pasión por las carreras, mi hermano y yo imaginábamos con frecuencia que de mayores nos haríamos jockeys —como pueden soñar en hacerse corredores, ciclistas o boxeadores tantos muchachos de los barrios pobres—.

Tal como el fabricante de religión, el gran revolucionario o el gran conquistador, podría parecer que el campeón tiene un destino, y que su ascensión vertiginosa, para él, que suele proceder de las capas más desheredadas de la población, sea signo de suerte o de fuerza mágica —de un *maná*— excepcional, que le permite franquear de un salto todos los escalones y alcanzar una posición social algo al margen, desde luego, pero sin comparación con cuanto el hombre vulgar puede razonablemente esperar, sea cual fuere su nacimiento. Desde ciertos puntos de vista, recuerda al chamán[7], que con mucha frecuencia no es, en su origen, sino un desheredado, pero que, toma sobre el destino una revancha clamorosa, debido a que sólo él, con exclusión de los demás, tiene relación con los espíritus.

Indudablemente mi hermano y yo adivinábamos confusamente esto cuando nos imaginábamnos vestidos con casacas como si fueran blasones o vestiduras litúrgicas que nos distinguirían de los demás, a la vez que nos unirían a ellos, como puntos de mira, soportes de la efervescencia colectiva, lugares de convergencia y receptáculos de sus miradas, fijas en nuestras personas como otros tantos alfileres que aseguraran a ellas el prestigio. Mejor aún que el sombrero de copa, el revó1ver de tambor y el monedero del padre, esas delgadas túnicas de seda marcarán nuestro poder, nuestro *maná* particular de gente que deja pasar todos los

7 Sobre el chamanismo, cfr. más adelante la conferencia pronunciada por Lewitzky (colega de Leiris en el Museo del Hombre) los días 7 y 21 de marzo de 1939 (pp. 272-273).

obstáculos bajo el vientre de sus caballos y se exponen victoriosamente a todos los peligros de la caída.

Junto a los objetos, de los lugares y los espectáculos que ejercían sobre nosotros un atractivo tan especial (el atractivo de todo lo que parecía separado del mundo corriente, como, por ejemplo, el prostíbulo —lleno de desnudeces y de tufos de estufa— tan alejado del mundo vestido y aireado de la calle, aunque sólo esté separado de ella por un simple umbral, concreción del tabú que marca el lugar de perdición), encuentro circunstancias, hechos por así decirlo imponderables, que me dieron la percepción aguda de la existencia de un reino distinto, reservado, incomparable con el resto, y separado de la masa de lo profano con la misma crudeza deslumbradora e insólita que los cuerpos depilados y empolvados en los cabarets nocturnos de exhibición de mujeres, cuando irrumpen a dos dedos de las mesas ocupadas por sombríos y sudorosos comensales. Quiero hablar de ciertos giros de lenguaje, de palabras ricas por sí mismas en prolongaciones, o palabras mal oídas o mal leídas y que bruscamente desencadenan una especie de vértigo en el momento en que se advierte que no son lo que hasta entonces se había creído. Tales palabras hicieron con frecuencia en mi infancia de claves, bien porque con su misma sonoridad abrieran sorprendentes perspectivas, o bien porque, al descubrir que antes siempre las había deformado, aprenderlas de golpe en su integridad se considerase en cierta medida una revelación, como el desgarramiento repentino de un velo o el estallido de alguna verdad.

Algunas de estas palabras o expresión están unidas a lugares, circunstancias, imágenes que explican por su naturaleza misma el poder emotivo de que esas palabras o expresiones estaban cargadas. Por ejemplo, la "casa vacía"[8], nombre que mis hermanos y yo habíamos dado a un conjunto de rocas, agrupadas en una especie de dolmen natural, que se encontraba en los parajes de Nemours, no lejos de la casa donde nuestros padres nos llevaron durante varios años seguidos a pasar las vacaciones de verano. La "casa vacía": eso suena como sonaban nuestras voces bajo la bóveda de granito; evoca la idea de un domicilio desierto de gigante, de un templo de proporciones imponentes labrado en una piedra de antigedad prodigiosa.

8 Esta "casa vacía" reaparece en "Il était une fois..." (*Biffures,* p. 165).

Al terreno estricto de lo sagrado pertenece igualmente un nombre propio como el de Rébecca[9], aprendido en la Historia sagrada, y evocador de una imagen para mí típicamente bíblica: una mujer de brazos y rostro cobrizos, con una larga túnica y un amplio velo sobre la cabeza, el cántaro al hombro y el codo apoyado en el brocal de un pozo. En este caso, el nombre mismo actuaba de un modo preciso, hacía pensar, por un lado, en algo dulce y aromatizado como la pasa o la uva moscatel y, por otro, en algo duro y obstinado, a causa de la R inicial y sobretodo de ...cca, del que aún hoy encuentro algo en palabras tales como "la Meca" o "impecable".

Por último, otro vocablo estuvo dotado para mí durante cierto tiempo del valor mágico de una contraseña o de un abracadabra: la exclamación "!Baoukta!", inventada por mi hermano mayor como grito de guerra cuando jugábamos a los pieles rojas y él personificaba al gran jefe valiente y temido. Lo que me sorprendía en ella, como en el nombre de Rebecca, era sobre todo el ritmo exótico del término, la extravagancia que contenía, como una palabra que hubiera pertenecido a la lengua de los marcianos o de los demonios, o que hubiera sido arrancada a un vocabulario especial, llena de significado oculto de la que sólo mi hermano mayor, principal oficiante, hubiera poseído el secreto.

Además de estas palabras que —si se puede decir así— me hablaban por sí mismas, hubo otras cosas de lenguaje que me aportaron la vaga percepción de esa especie de desvío o de desfase que caracteriza todavía para mí el paso del estado normal a un estado más privilegiado, más cristalino, más singular, el paso de un estado profano a un estado sagrado. Se trata, de hecho, de mínimos descubrimientos: correcciones de audición o de lectura, que al enfrentar a dos variantes de una misma palabra, hacían nacer de esa discrepancia una turbación particular. Se hubiera dicho que el lenguaje aparecía allí como retorcido y que en esa diferencia mínima que separaba los dos vocablos —ambos se convertían en extraños cuando los comparaba uno con otro (como si cada uno de ellos no fuera sino el otro deformado o retorcido)— se abriera una brecha por la que pudiera pasar un mundo de revelaciones.

Recuerdo que un día, jugando con soldados de plomo, dejé caer uno, lo recogí y al ver que no estaba roto, exclamé "¡...Nada-

9 Las asociaciones fónicas —Rebeca, La Meca, impecable— son recogidas también en "Vois! Déj l'Ange..." que cierra *Fourbis* (p. 182).

mente!"[10]. A lo que alguien que se encontraba allí —madre, hermano o hermano mayor— me hizo observar que no se dice "nadamente", sino "afortunadamente", lo cual me causó el efecto de un descubrimiento sorprendente. Asimismo, desde el momento en que aprendí que el nombre de *Moisse*[11] no se pronuncia "Moisse", tal como yo había creído siempre, cuando, sabiendo leer todavía muy mal, estudiaba la *Historia sagrada,* estas dos palabras adquirieron una sonoridad particularmente turbadora para mí: "Mose", "Moisse", imagen misma de su cuna, a causa quizá de la palabra "osier" [= mimbre] (a la que el primero se parece) o simplemente porque yo había oído llamar, aunque sin poner cuidado, "moisés" a ciertas cunas. Más tarde, estudiando los departamentos, jamás leí sin cierta emoción el nombre de Seine-et-Oise, porque ese antiguo error de lectura cometido con un nombre bíblico había unido para siempre en mi espíritu cierto valor de singularidad a todas las palabras que más o menos se acercaban a "Mose" o a "Moisse".

De forma análoga a aquella en que para mí se oponían la palabra "...nadamente" y su forma rectificada "afortunadamente", mis hermanos y yo distinguíamos en un campo al que íbamos durante las vacaciones con nuestros padres, la sablonnière [=cantera de arena] de la *sablière* [lugar de arena], lugares ambos arenosos que sólo diferían entre sí por las dimensiones más amplias del segundo. Más tarde, saboreamos un placer comparable al que pueden procurar las discusiones llamadas "bizantinas", bautizando dos clases distintas de aviones de papel que confeccionábamos, una, la *rectilínea* y otra la *curvilínea.* Al hacerlo, obrábamos como ritualistas, para quienes lo sagrado se resuelve finalmente en un sistema sutil de *distinguo,* de puntas de aguja y de detalles de etiqueta.

Si comparo estos hechos diversos —sombrero de copa como signo de la autoridad del padre; Smith y Wesson de tambor, como signo de su valor y de su fuerza; monedero, como signo de la riqueza que yo le atribuía debido a que era el sostén financiero de la casa; salamandra donde uno puede quemarse aunque en principio sea el genio protector del hogar; dormitorio de los padres, que es el compendio de la noche; W.C., en cuyo ámbito se-

10 Se sabe que "...Reusement!" es el primer texto de *La Règle du jeu.* Con él se abre Biffures.

11 Moïse, "Moisse", Seine-et-Oise, "osier", esta cadena será recogida en "Alphabet" *(Biffures,* p. 55).

creto se intercambian relatos mitológicos e hipótesis sobre la naturaleza de las cosas sexuales; zona peligrosa que se extiende más allá de las fortificaciones; hipódromo donde se apuestan gruesas sumas a la suerte o a la habilidad de personajes con ropa y gestos prestigiosos; ventanas abiertas, por ciertos elementos del lenguaje, a un mundo donde se pierde pie-, si reúno todos estos hechos tomados de lo que, cuando yo era niño, fue mi existencia cotidiana, veo formarse poco a poco una imagen de lo que para mí es lo *sagrado*.

Algo prestigioso, como los atributos paternos o la gran casa de rocas. Algo insólito, como los trajes de gala de los jockeys o ciertas palabras de resonancia exótica. Algo peligroso como los carbones al rojo vivo o a la maleza cuajada por vagabundos. Algo ambiguo, como los accesos de tos que desgarran pero que transforman en héroe de tragedia. Algo prohibido, como el salón donde los adultos realizan sus ritos. Algo secreto, como los conciliábulos en la fetidez de los excusados. Algo vertiginoso, como el salto de los caballos al galope o la caja de doble fondo del idioma. Algo que, en resumen, no concibo apenas sino marcado, de un modo u otro, por lo sobrenatural.

Si es cierto que una de las metas más "sagradas" que un hombre puede proponerse consiste en adquirir un conocimiento de sí lo más preciso e intenso posible, es de desear que cada cual, escrutando sus recuerdos con la mayor honestidad, vea si no puede descubrir en ellos algún indicio que le permita discernir qué *color* tiene para él la noción misma de sagrado.

IV. RESEÑAS Y NOTICIAS

ACERCA DE "SOBRE LAS RUINAS" DE LUIS SALAZAR

Mauricio Carlos González Suárez
UIC

El siglo que se acaba apostó todo a lo político, esperó de lo político un mundo más justo, más libre, más fraterno. Los campos de exterminio, los *gulags,* la revolución cultural, los desaparecidos han sido el saldo negativo de esta apuesta.

Junto con el muro de Berlín, se derrumbó la fe ciega en lo político. Hoy ya no creemos que lo político sea todo, ni que todo sea político. Pero esta pérdida de fe encarna un riesgo: que lo político sea nada, o que nada sea político.

Sobre las ruinas es una reflexión en torno a estos dos extremos: el fanatismo y la indiferencia respecto de la política. Una reflexión lúcida y dolorosa. Lúcida porque ubica el problema desde un horizonte de significado apropiado, y dolorosa porque viene de alguien que siempre se ha reconocido como militante de izquierda (si es que la distinción entre "izquierda" y "derecha" es todavía válida).

Salazar no evita la cuestión que muchos otros intelectuales de izquierda eluden: después de la caída del muro ¿es aún viable el socialismo? Para nuestro autor, el socialismo no sólo es viable, sino que resulta necesario hoy más que nunca.

Salazar acepta que el mercado es condición *sine qua non* de una sociedad libre, pero sostiene que el mercado por sí mismo no es suficiente. La experiencia del (mal) llamado socialismo real demuestra lo primero, mientras que las patologías del capitalismo actual confirman lo segundo.

La meta es transitar de una sociedad *de* mercado a una sociedad *con* mercado; para lograrlo, es necesaria la existencia de un control *social* sobre el mercado, mismo que sólo puede instrumentarse desde el ámbito propiamente político.

Según nuestro autor, el principal del socialismo históricamente ha sido su concepción puramente negativa de la política. Esto ha llevado a una concepción *revolucionaria* de la participación política, es decir, violenta en el sentido de que sólo es posible cambiar cambiándolo todo de una sola vez y para siempre. Esta política revolucionaria terminó por alejar al socialismo de la democracia y abrió la disyuntiva: o socialismo sin democracia o democracia sin socialismo.

Salazar opone a la concepción *revolucionaria* de la política una interpretación *reformadora* de la misma ya que "la política democrática es indefectiblemente reformista, o simplemente no es democrática... lo que significa, evidentemente, que la política ha de renunciar a toda pretensión radical, globalizadora, absoluta." (p. 149)

Pedirle al socialismo que pase la prueba de la secularización ¿no será demasiado? Nuestro autor se aventura en una reflexión que bien podría girar en torno a la idea de que "Marx ha muerto", y esto vuelve posible lo que Bobbio (autor-guía de la reflexión de Salazar) ha señalado como liberal socialismo. El socialismo se asumiría como *corrector* del liberalismo no como su antítesis, es decir, abandonaría su actitud meramente reactiva de ser anticapitalista por una propiamente activa de ser emancipatorio.

Para Salazar, la finalidad última del socialismo no es ni la conquista revolucionaria del poder ni la abolición del capitalismo, sino la *emancipación* del hombre, misma que depende tanto de la libertad negativa (el derecho a no participar) como de la libertad positiva (las condiciones que posibilitan la participación).

La abolición de la propiedad privada y la concepción revolucionaria de la política han demostrado históricamente ser medios equivocados para el fin de la emancipación.

Las sociedades de mercado han creado espacios donde la democracia se puede ir afianzando, pero el mercado por sí mismo no promueve ese afianzamiento, es la sociedad civil la que lo impulsa. En esto consiste precisamente la secularización de la política: en entenderla no como un orden natural, un designio o parte de la esencia humana, sino como el resultado de la participación concreta de los individuos.

Aunque Salazar insiste en la necesidad de reconstruir los ideales de la modernidad y rechaza tanto a los fanáticos premodernos como a los postmodernos (que para él no son sino reaccionarios disfrazados), muchas de sus tesis principales coinciden con las ideas de dos de los principales teóricos postmodernos: Gianni Vattimo y Richard Rorty.

El concepto de "secularización" aparece con una frecuencia cada vez mayor en los trabajos más recientes de Vattimo.[1] Para el filósofo torinés, la metafísica —y la modernidad es su figura más acabada— es violenta porque postula *una* sola interpretación del mundo, que cancela todas las demás, y ante la cual sólo queda guardar silencio. El puesto de la *arché* metafísica lo ocupan en política el *fürer,* el *big brother,* el secretario general. Una idea se convierte en ideología cuando pretende ser la única interpretación posible. Todo totalitarismo es, en este sentido, metafísico.

Salazar descarta la pretensión de *superar* el capitalismo por decreto político. También rechaza la concepción revolucionaria de la política. Ambos rechazos surgen de la conciencia de sus consecuencias totalitaristas, es decir, metafísicas: al final sólo una interpretación es válida.

1 En este sentido resultan significativos tres ensayos muy recientes: "Metafísica, violencia, secularización", en *La secularización de la filosofía,* p. 63 a 88; "Secularización de la filosofía" y "Hermenéutica y secularización", en *Etica de la interpretación,* pp. 37 a 53 y 73 a 94.

La legitimidad de un discurso, desde el punto de vista hermenéutico, proviene del discurso mismo, de la ausencia de aporías, de la coherencia de la argumentación, de su factibilidad, no de cualquier instancia extradiscursiva, de un paradigmático metadiscurso o de alguna autoridad supra-discursiva, de un paradigmático metadiscurso o de alguna autoridad supradiscursiva (censora). Lo mismo sucede al interior de la democracia: la legitimidad de los gobernantes emana del consenso de los gobernados, no de cualquier referente religioso, trascendente o histórico. La secularización es el proceso mediante el cual la interpretación se disuelve en las interpretaciones, éstas introducen el perspectivismo, que trae consigo la tolerancia, que permite el consenso, que da origen a la legitimidad política de donde emanan las normas jurídicas que posibilitan lo justo.

"La muerte de Dios" (interpretada como el abandono del centro y el dirigirse hacia lo desconocido) posibilita la democracia, en la medida en que cancela —o por lo menos atenúa o torna más compleja— toda posibilidad de referirse a una *arché* metaconsensual.

Rorty ha señalado explícitamente que la verdad es provisional y surge del consenso[2] y también la prioridad de la democracia sobre la filosofía.[3]

Aunque a Salazar seguramente le molestará la comparación —y la compañía—, creo que tanto su temática cuanto su lenguaje coinciden con aquello que, hoy por hoy, preocupa tanto a Vattimo como a Rorty.[4]

Por lo que se refiere a la apuesta por lo político y la irreparable pérdida de la fe en la política que trajo consigo, Salazar responde (en parte citanto a Bobbio):

> Ni la política es todo ni todo es político, ni la política es de todos. En su precariedad y en sus limitaciones mismas, sin embargo, sigue siendo un ámbito indispensable por la reconstrucción y recomposición permanente del orden social. No habría que esperar de ella la sociedad justa, el paraíso terrenal; pero sí, irrenunciablemente, la posibilidad de luchar racionalmente por sociedades menos irracionales y *menos* injustas".[5]

Sobre las ruinas es, pues, un doloroso y lúcido ajuste de cuentas con lo político y por lo político, un escrito cuyo compromiso supera los límites de un mero texto de filosofía política convirtiéndolo en un auténtico manifiesto ético.

2 *Vid. Contingencia, ironía y solidaridad,* p. 71.
3 *Vid. La secularización de la filosofía*, pp. 31 a 61.
4 *Vid.* el párrafo central de la p. 199 de *Sobre las ruinas,* donde se habla tanto de "secularización" como de "contingencia". Dicho prrafo podría estar tanto en un trabajo de Vattimo como en uno de Rorty.
5 Luis Salazar, *Sobre las ruinas,* p. 285.

BIBLIOGRAFÍA

RORTY, Richard. *Contingencia, ironía y solidaridad,* tr. A. Sinnot, Barcelona, Paidós, 1991, 222 pp.

SALAZAR, Luis. *Sobre las ruinas. Política, democracia y socialismo,* México, Cal y Arena, 1993, 285 pp.

VATTIMO, Gianni. *Etica de la interpretación,* tr. T. Oñate, Barcelona, Paidós, 1992.

---------------- (comp.) *La secularización de la filosofía,* tr. C. Cattroppi y M. Mizraji, Barcelona, Gedisa, 1992, 296 pp.

"FE Y POLÍTICA. EL COMPROMISO POLÍTICO DE LOS CRISTIANOS" DE JOSÉ LUIS MARDONES

José de Jesús Legorreta

MARDONES, José María. *Fe y política. El compromiso político de los cristianos,* Sal Terrae, Santander 1993, 223p. Col. Presencia Social: 5.

Una de las tareas más complejas del cristianismo a lo largo de los siglos ha sido la concreción histórica de una humanidad nueva acorde con el Reino de Dios. En la actualidad tal imperativo se encuentra frontalmente con un *desencanto* ante todo proyecto de transformación social. Este es el marco en el que se ubica el presente trabajo de J.M. Mardones.

En este *ensayo*, el autor ha querido tratar la dificultad que enfrenta el compromiso político de los cristianos en el mundo moderno. Para tal efecto, en las dos primeras partes de su obra aborda la naturaleza de la actividad política, así como el diagnóstico de la situación política actual. Finalmente, en la última parte, trata de sacar las consecuencias para el compromiso político de los cristianos en la ubicación política de hoy.

PRIMERA PARTE.

El espacio de la política.

Mardones comienza por "rastrear" lo que es la "política" desde el mundo griego hasta nuestros días. En ese recorrido detecta varias características: es una doctrina y una práctica de la vida; es aquel espacio de lo público que se presenta con los rasgos de la exterioridad, la apertura, la accesibilidad, la participación, la transparencia y la regulación de las acciones; no es solamente un conocimiento científico riguroso, sino también un saber prudencial (dimensión práctico-moral). Por tanto, la actividad política es capital para la construcción de una sociedad y un hombre verdaderamente humanos.

En la sociedad occidental moderna —señala—, los principales cauces de la actividad política han sido el Parlamento, los partidos y los sindicatos, mismos que han expresado en su desarrollo, la marcha de la política en Occidente y la nueva configuración liberal de la democracia. Ésta ha tendido a expresarse de tres maneras: la *democracia liberal de partidos*, en donde la política es entendida como una lucha competitiva por lograr posiciones que aseguran la capacidad de disponer de poder administrativo. Para ello se utilizan canales institucionales de inte-

reses colectivos (partidos), cuyo éxito se mide cuantitativamente: por el número de votos obtenidos en las elecciones. Segundo, la *democracia comunitaria o republicana,* en ella la política no se presenta solamente ligada a la administración de la sociedad y la economía, sino como un poder administrativo que dimana de la formación política de la opinión y de la voluntad común (sociedad civil). Por último, el modelo de *política deliberativa y democracia procedimental* quiere asociar al proceso democrático connotaciones normativas más fuertes que las del modelo liberal, pero más débiles que las del modelo republicano. Además, otorga un puesto central a la revitalización de la esfera de la opinión pública política, aparte de conceder importancia a la estructuración del estado de derecho; de esta manera quiere controlar a los poderes económicos y administrativos mediante la institucionalización, en términos jurídicos y políticos del estado de derecho, y fomentar la integración social solidaria mediante el desarrollo de espacios públicos autónomos de libre comunicación y debate.

SEGUNDA PARTE

Para un diagnóstico de la situación política actual.

En esta sección, el autor inicia centrando su atención en dos de las expliciciones dadas a la estabilidad política y el crecimiento económico-social vivido en Europa después de la Segunda Guerra: *la teoría del final de las ideologías y la teoría del compromiso de clase.* La primera, surgida en 1946, tiende a explicar la reducción del conflicto social, los cambios en la estructura de clases y el final de la ideología, mediante el crecimiento económico. Por su parte la segunda, representada por Claus Offe y Adam Przeworski, atribuye la estabilidad de la posguerra al compromiso de clase alcanzado entre los líderes de las clases sociales contendientes.

Respecto a estas teorías Mardones apunta algunas críticas: la primera es que los dos modelos sitúan en 1945 acontecimientos que ya habían comenzado en 1918; en segundo lugar, estas teorías adolecen en su poder explicativo, la del *final de la ideología* explica demasiado poco con su monocausalidad (el crecimiento económico); por su parte el modelo de *compromiso de clase,* habría que decir que explica demasiado. La alternativa que sugiere el autor es la de una visión más institucionalista, en la que sindicatos y partidos socialistas, por una parte, y sus contrincantes, por otra, se fueron interaccionando y forjando una red de intereses en el espacio del sistema capitalista.

Por otra parte, también se indicará con cierto énfasis el hecho de que en el contexto arriba descrito, se produjo un estilo de vida y un tipo de hombre, que gira en torno a tres elementos "privados": la familia, el trabajo y el consumo; reservando lo concerniente a la esfera pública a los profesionles de la cosa. Paradógicamente, mientras el individuo moderno se aísla de la política institucionalizada, vive cada vez más influida por ella.

Uno de los aspectos que ayudó al fortalecimiento de este

proceso fue la burocratización y autonomización de los partidos respecto de sus votantes. Tal situación tuvo lugar mediante un proceso en el que se pueden distinguir tres momentos: la del partido de clase al partido "atrapalotodo"; de la militancia entusiasta a la burocratización; y de la dependencia de los votantes a la maquinaria autónoma.

Avanzando en su análisis, el autor pasa a caracterizar con más amplitud la política predominante en este siglo. Siguiendo principalmente a Dahrendorf en este punto, la denominará como «socialdemócrata». Sintéticamente sus principales rasgos serían: aceptación de la economía capitalista, intervención del Estado, métodos de regulación keynesiana, política estatal redistributiva del excedente y organización de la clase obrera en un partido mayoritario.

La socialdemocracia —escribe Mardones— tuvo su auge en las décadas de los cincuenta y los sesenta. Sin embargo, este modelo entró en crisis durante los años setenta. A ello contribuyeron decididamente las críticas que recibió tanto de la izquierda (que lo calificaba de capitalismo reformado), como de la derecha (neoconservadurismo), sobre todo a partir de la caída del bloque del Este.

En el estado actual de la disputa ideológica y de las tendencias políticas en el mundo occidental, Mardones destaca el neoconservadurismo. Esta tendencia —nos dice— diagnostica que estamos viviendo una crisis *cultural,* cuya peligrosidad recide en el socavamiento que hace al sistema económico y político. Y de hecho ello ya ha empezado a ocurrir. El Estado ha sido "sobrecargado" con un inmensidad de tareas sociales y económicas, lo que ha llevado a una creciente burocratización, a una crisis fiscal y a una sobrepolitización de los problemas. En consecuencia, dirán los neoconservadores, tenemos un Estado imposible de gobernar. De ahí que ellos sugieran despolitizar las necesidades sociales, reconstruirlas culturalmente y recuperar la autoridad gobernativa.

Pero el neoconservadurismo no está solo en la disputa por alternativas. También asistimos a una creciente prolifieración de lo que se ha dado en llamar Nuevos Movimientos Sociales (ecopacifismo, feminismo y derechos humanos). Sus objetivos vienen expresados mediante la siguiente fórmula utópica: «una humanidad libre y justa sobre una Tierra habitable».

No obstante el panorama político antes presentado, Mardones afirmará que la socialdemocracia ha sido quien más ha contribuido a la domesticación del capitalismo, a humanizarlo a través del Estado de bienestar y a procurar unos niveles de libertad y justicia nada despreciables. De ahí que el desafío ante el que nos hallamos es su renovación y no tanto su desmantelamiento, a pesar del agotamiento que presenta; como es el caso particular de España.

Ante este panorama de la política actual, Mardones presenta, a manera de conclusión de esta segunda parte, una serie de retos:

1. *Renovación de la política de los partidos.* Las democracias existentes son democracias de partidos. Pero

todas adolecen de lo mismo: predominio de la maquinaria en busca del voto y el olvido creciente de la participación, el debate y la promoción del interés por la profundización democrática. Pero ¿cómo cambiarlos sin perder la eficacia de la organización y sin caer en los vicios del espontaneísmo o de la baja estructuración?

2. *Renovar el parlamento*. Aunada a la anterior cirisis, el parlamento también ha caído en la burocratización, la dependencia de las consignas de la oligarquía del partido, la especialización y tecnificación de la política, así como en el distanciamiento de los intereses que dice representar. La pregunta obligada es ¿cómo devolver dignidad y funciones a los parlamentarios?, ¿cómo devolver la credibilidad al Parlamento y a sus representantes?

3. *De la democracia en el Estado-nación a la democracia supranacional*. La democracia en su versión liberal, es una democracia centrada en el Estado-nación. Pero tal instancia se ha vuelto insignificante ante la magnitud de los desafíos actuales, por otro lado se ha vuelto un gigante respecto al individuo. El reto es ¿cómo compaginar el internacionalismo con el necesario reconocimiento de las peculiaridades regionales o nacionales donde el individuo echa raíces?

4. *Democracia y estructuras intermedias*. La revitalización corre a la par del fortalecimiento de las diversas organizaciones de la sociedad civil. Sin embargo, se advierte en este campo una especie de «debilitamiento». La vinculación social ha quedado cada vez más reducida a los lazos mercantiles del consumo de masas. Entonces ¿cómo hacerle frente al poder del Estado; cómo lograr y caminar hacia la democratización?

5. *Profundizar en la calidad de vida*. El futuro de la política democrática se juega en la profundización de políticas de redistribución social y en el avance de la igualdad. Pero su plausibilidad está en la estrecha relación con una nueva cultura institucional y personal. ¿Cómo articularla e implementarla?

6. *Desprivatización y ética cívica*.
Uno de los grandes consensos en la actualidad es que en las sociedades occidentales existe un déficit de moral pública (carencia de valores cívicos). Sin embargo, es difícil proponer como única o la mejor determinada dimensión éticopolítica. Entonces ¿qué hacer?

7. *Democratizar la economía*. La historia reciente ha asistido al colapso de uno de los intentos de encontrar una alternativa al sistema económico capitalista. Por otra parte, el mejor logro de adecuación entre el mercado y socialismo lo ha logrado la socialdemocracia, no obstante su reciente ineficiencia. El camino no está claro, aunque se tiene una certeza: mientras no se democratice la economía no podremos esperar justicia y estabilidad.

8. *Avanzar hacia el Estado social*.
A la democraica le es esencial habérselas con el poder y tratar de desconcentrarlo, racionalizarlo, humanizarlo, ampliando los espacios y las redes de la participación. Pero ¿cómo lograrlo sin caer en posiciones populis-

tas, abstencionistas o autoritarias?

9. La democracia mundializada.
Es evidente que en las actuales circunstancias se está haciendo cada vez más imperiosa la necesidad de un amplimiento de la democracia a nivel mundial. Por otra parte, se puede afirmar que el horizonte que puede dinamizar esta profundización no es ya la revolución, sino la extensión de los "derechos humanos a todos". Así toda legitimación de políticas democráticas tendrá que pasar por la *aduana* de los derechos humanos. Sin embargo, a ello se oponen constantemente intereses nacionales y regionales, ideológicos y culturales, económicos y hasta religiosos.

TERCERA PARTE

El compromiso político de los cristianos.

En la última parte de su libro, Mardones aborda explícitamente cómo pueden hacerse presentes en política los cristianos. Pero hace una aclaración: "se trata de la actuación o compromiso de los cristianos, no de la organizción eclesial, predominantemente de los laicos, no de la jerarquía y del clero".

El punto de partida es un imperativo: "hay que estar presente en la política", pero no de cualquier manera. Un lugar privilegiado será el hacerse presente desde los intereses de los pobres que son la mayoría. Para tal efecto sugiere una estrategia, cuyo primer paso consiste en un proceso de concientización, que pasaría a una implicación personal cada vez más política y un proceso de conversión y maduración espiritual.

Casi para concluir, el autor plantea el reto que representa lo político para los cristianos. Desde una perspectiva histórico-cultural occidental menciona que la modernidad desplazó a lo religioso hacia la periferia. Pero dado que la política sigue siendo el lugar por excelencia del encuentro con el otro, con sus necesidades, el cristiano no puede permanecer al margen. Ello implica situarse e involucrarse en el terreno de la política, con todas las ambigüedades que ello significa. A manera de una señal orientativa, señalará que en esta tarea se cuenta con una exigencia ineludible y por demás prometedora: la democracia. En este marco —escribe el autor— el creyente tiene una palabra que decir, bien sea por adherirse y colaborar en la construcción de un orden más justo, o bien para denunciar —como vigilante crítico— las patologías de la política.

EL ENCUENTRO NACIONAL DE INVESTIGADORES DE LA FILOSOFÍA NOVOHISPANA

Julio Alfonso Pérez Luna
UIC

El *Primer Encuentro de Investigadores de la Filosofía Novohispana* se realizó en el Colegio de Michoacán en 1987. Fue el resultado de la actividad de un equipo de trabajo, encargado de rescatar y estudiar la producción filosófica novohispana escrita en latín, y organizado por el Centro de Estudios Clásicos y el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM.

Este punto de arranque significó la creación de un espacio necesario para el intercambio de ideas y la discusión de diversos temas relacionados con el pensamiento filosófico y su desarrollo en la Nueva España. Desde sus inicios se hizo patente la conveniencia de establecer un patrón interdisciplinario entre diversas áreas del conocimiento y la Filosofía. Así pues, se han llevado a cabo mesas de trabajo con temas como: "Filosofía y ciencia en la Nueva España", "Fuentes bibliográficas y documentales de la filosofía novohispana", "Filosofía y literatura en la Nueva España", "El pensamiento novohispano ante el descubrimiento y la Conquista", entre otras más.

Después de 1987 se verificaron encuentros en las universidades de Guadalajara (1989), Zacatecas (1990), Aguascalientes (1991), Puebla (1992) y Veracruz (1993). En todos ellos se ha manifestado un creciente interés y una mayor participación de investigadores, tanto nacionales como extranjeros. El *VII Encuentro Nacional de Investigadores de la Filosofía Novohispana* se realizará en la sede de la Universidad Autónoma del Estado de México, en Toluca, del 26 al 29 de octubre del presente año.

El estudio del pensamiento de un periodo tan importante en la vida de nuestro país, por cuanto representa el crisol del México actual, es un filón en la historia de las ideas poco promovido, o en desventaja en relación con otros temas filosóficos, a nivel de las instituciones superiores. Creemos, sin embargo, que este encuentro debe ser ocasión para propiciar la inquietud y la afluencia de estudiosos en la línea del conocimiento filosófico novohispano, principalmente entre nuestros estudiantes universitarios.



Revista de Filosofía, Arte y Religión de la Universidad Intercontinental

La suscripción anual de la revista (dos números).
Es de N$ 40.00
Para el extranjero $20.00 dólares
Nombre
Calle
Colonia
Ciudad
Estado
País
Teléfono
Fax
Suscripción para el año

Favor de enviar cheque o giro junto con la ficha de suscripción, a nombre de: **Universidad Intercontinental**
Insurgentes Sur 4303 Col. Sta. Ursula Xitle
14420 Tlalpan, D.F.
Tels: 573 8544 Fax 655 1543.

FE DE ERRATAS

PAG.	LINEA	DICE	DEBE DECIR
29	3	Nousic	Nozick
29	6	Stewart Meal	Stuart Mill
29	6	Neigel	Nagel
57	40	Ctedra	Cátedra
65	27	ésta	esta
141	Subt.	José Luis	José María
11	3	Liotard	Lyotard
9	16	Jentz	Jenks

Fotografía de portada: "La mémoire",
de Rene Magrite

HERMENÉUTICA Y DEMOCRACIA

A la honda preocupación hermenéutica del pensamiento contemporáneo por el tema del **lenguaje,** le corresponde muy naturalmente una preocupación política por el tema de la **democracia.** No es nada ajeno el clima de una **desconfianza** política y una perturbación de lo social que vivimos hoy en día prácticamente en el mundo entero, a los sinsentidos de la comunicación de masas, a la pérdida de realidad que subyace en las pretensiones unívocas del formalismo científico o a la **desconfianza** misma que nos merece el lenguaje natural de todos los días. Y es que el deterioro del lenguaje es el de su propia naturaleza "democrática": en el lenguaje estamos ya, todos; **todos,** por igual, diponemos de un lenguaje, participamos de él y en él.



EN NUESTRO PRÓXIMO NÚMERO:

- **ÉTICA Y POLÍTICA:** *Paulette Dieterlen*
- **DEMOCRACIA Y DERECHOS HUMANOS:** *Luis Salazar*
- **TOMÁS DE AQUINO Y HEIDEGGER: UNA GUERRA DE DOS MUNDOS:** *Ramón Kuri*
- **DEMOCRACIA Y DERECHOS HUMANOS:** *Carlos Castillo Peraza*

ÍNDICE